

Mestrado em Filosofia

Filosofia Contemporânea

**O Silêncio do Valor: um estudo sobre a
natureza do ético e do estético no
pensamento de Wittgenstein**

Ricardo N. Henriques

2019

Ricardo N. Henriques

O Silêncio do Valor

**Um estudo sobre a natureza do ético e do estético no pensamento de
Wittgenstein**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Miguens

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Junho de 2018

Ricardo N. Henriques

O Silêncio do Valor

Um estudo sobre a natureza do ético e do estético no pensamento de Wittgenstein

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora
Doutora Sofia Miguens

Membros do Júri

Professor Doutor Paulo Tunhas
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professor Doutor João Alberto Pinto
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professora Doutora Sofia Miguens
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Classificação obtida: 17 valores

Para a Mel

Sumário

Declaração de honra	8
Agradecimentos	9
Resumo	10
Abstract	11
Introdução	12
Capítulo I: As duas Faces	13
Tractatus	13
<i>Tractarian Ethics</i>	13
Investigações Filosóficas	17
Capítulo II: Na arena com Descartes	20
A destruição do Eu	20
<i>A concepção discursiva da consciência</i>	22
A crítica do Dualismo	23
Rejeição do cepticismo absoluto	24
<i>Saber e Certeza</i>	24
<i>Fundacionalismo e Coerentismo</i>	25
<i>Proposições do senso comum</i>	28
Capítulo III: Lingua et Uso	31
O argumento contra a linguagem privada	31
O paradoxo das regras e o céptico de Kripke	34
Capítulo IV: Aestimatio	37
Formas de vida	37
Metafísica do valor	38
Cegueira aspectual e semelhanças de família	43
Os juízos	48
Capítulo V: O Silêncio	52
A contemplação <i>sub specie aeternitatis</i>	52
Expressão e Comportamento	53
O Processo	54
Conclusões	56
Bibliografia	58

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer à Professora Sofia Miguens. Lembrar-me-ei sempre da forma como me apoiou, como acreditou em mim e nunca cessou de me ajudar a crescer filosoficamente. Por em nenhum momento ter deixado de ser minha mentora no mais verdadeiro dos sentidos, um profundo e genuíno obrigado.

Quero agradecer também aos meus pais pela estrutura, pela força e pelos livros. Sem eles nunca teria ido tão longe.

Quero agradecer à minha irmã pelo companheirismo, pela sensatez e pela eterna compreensão.

Quero agradecer ao Abel, ao Alexandre, ao André, ao Gonçalo e ao Sequeira pela paciência, pelo estímulo e pela amizade.

E, por fim, quero agradecer à Leonor pelo amor, inspiração e companhia.

Resumo

Que o título não engane o leitor, não se trata aqui de elaborar uma filosofia quietista. O presente ensaio pretende apenas aprofundar dois pontos largamente estudados da filosofia wittgensteiniana: regras e valor. O intuito central é compreender as consequências do anti cartesianismo e do argumento contra a linguagem privada para a expressão do ético e do estético dentro do pensamento de Wittgenstein. Será também defendida uma linha de argumentação sobre como o filósofo não abandonou algumas das suas reflexões mais precoces acerca da contemplação estética – a contemplação *sub specie aeternitatis*, explorada no *Tratado Lógico-Filosófico*. No capítulo final do ensaio é esperado que a tese fundamental desta investigação seja apresentada ao leitor de forma respeitosa e aprofundada: compreender como a expressão do ético e do estético, entendida à luz das matérias estudadas, dá-se indirectamente através das regras que estruturam as ditas expressões de forma a terem sentido num determinado contexto, e não por comunicarem algo através do conteúdo de proposições. A última parte estará reservada para as conclusões da investigação.

Palavras-chave: regras, valor, contemplação, expressão

Abstract

The title of the present work should not mislead the reader into seeing it as a defence of a form of quietism. The essay only wishes to explore two wide known themes of Wittgensteinian philosophy: rules and value. The main goal is to achieve a deeper understanding of the consequences of Wittgenstein's private language argument and critique of cartesianism for the expression of ethical and aesthetical value. A coherent, and philosophically relevant, line of thought on how Wittgenstein remained loyal throughout his life to some of the theoretical claims on aesthetic contemplation made during his early stages – the *sub specie aeternitatis* gaze, most explored in the *Tractatus Logico-Philosophicus* – will also be pursued. By the end of the essay, it is expected that the main thesis will be fully and respectably presented to the reader: the expression of ethical and aesthetical value, understood as a theoretical consequence of Wittgenstein's view on the studied matters, is to be achieved indirectly through the rules that the said expressions follow in order to have meaning in a given context, and not by communicating anything through the content of propositions. The last part is reserved for the conclusions of the investigation.

Key-words: rules, value, contemplation, expression

Introdução

O intuito deste ensaio centra-se num aprofundamento do pensamento de Ludwig Wittgenstein acerca do ético e do estético e da sua expressão, tomando como eixo central a sua crítica ao cartesianismo, o argumento contra a linguagem privada e a contemplação do ponto de vista da eternidade. Formulando de forma mais clara a questão de partida desta investigação: como se desenvolve o processo de valorização ética e estética do mundo no pensamento de Wittgenstein? Para procurar responder, o ensaio percorrerá o seguinte trajecto. De início, no Capítulo I, procurar-se-á clarificar as duas fases de Wittgenstein em relação à linguagem (fase do *Tractatus* e fase das *Investigações Filosóficas*) como forma de esclarecer algumas diferenças cruciais no seu pensamento e que vão ter repercussões para o curso da investigação. Para além disso será também analisada a leitura de Kevin Cahill quanto à abordagem ética, e do ético, na sua primeira fase, isto é, no *Tratado Lógico-Filosófico*. Cumprida esta tarefa, no Capítulo II serão analisados diferentes aspectos da crítica de Wittgenstein ao cartesianismo. Sendo este um estudo rigoroso da natureza do ético e do estético onde também se procura ter uma compreensão profunda e séria do pensamento deste filósofo como um todo e tendo estas suas posições lugares centrais na estrutura das suas obras e do seu pensamento, considerou-se relevante incluir e analisar temáticas como a desconstrução do sujeito, a crítica do dualismo metafísico e a rejeição do cepticismo absoluto, uma vez que a inclusão destes temas não só não retira o foco do caminho principal a ser seguido como consolida conceptualmente a tese que se pretende defender aqui. Finalizada esta análise é necessário que se olhe para a linguagem e para as regras e, por isso mesmo, a investigação centrar-se-á, no Capítulo III, no argumento contra a linguagem privada, focando também no trabalho de Saul Kripke e no *rule following paradox*. No Capítulo IV, como momento seguinte desta investigação, será o valor a ocupar o lugar central. Neste capítulo será apresentado o conceito wittgensteiniano de forma de vida, bem como um aprofundamento da contemplação *sub specie aeternitatis* e, no final, olhar as concepções de juízo ético e estético como práticas reguladas. Para o estudo destes temas são de extrema importância as leituras de Julian Friedland e Nuno Crespo. Esta última análise faz, então, a ponte para o Capítulo V, o último antes das conclusões finais, onde se procurará responder à questão de partida, analisando a natureza do ético e do estético e as suas expressões à luz das concepções de regras e valor estudadas nos capítulos anteriores. No final serão apresentadas em detalhe as conclusões desta dissertação.

Capítulo I: As duas Faces

Tractatus

Em 1921, data da publicação do *Tratado Lógico-Filosófico*, Ludwig Wittgenstein julgava ter resolvido todos os problemas da filosofia. Tamanho atrevimento era sustentado na sua ideia de que as questões que eram colocadas pela filosofia tradicional não faziam *sentido*. Literalmente: eram *Unsinn*. Nesta obra, o filósofo desenvolve uma teoria pictórica da linguagem a partir do atomismo lógico de Bertrand Russell. De forma muito sintetizada, a sua teoria afirma que a relação entre a estrutura do mundo e da linguagem era lógica. Por isso, a linguagem tinha de ser capaz de representar os factos do mundo através de proposições compostas por proposições elementares que por sua vez eram compostas por nomes. Do “lado” do mundo, estas correspondiam a acontecimentos, estados de coisas e objectos, respectivamente. Fica clara aqui uma das principais ideias “deste” Wittgenstein: o mundo é a totalidade dos factos que o compõe, sendo a ética e a estética algo de transcendental, como a lógica. Mas ao contrário do que à primeira vista pode sugerir, Wittgenstein não era um positivista lógico. A sua ideia não é reforçar o papel dos enunciados científicos (empíricos), mas sim, demonstrar a incapacidade deste tipo de discurso abordar os problemas mais importantes e mais profundos da vida, nomeadamente as questões éticas e estéticas. Mesmo sendo *nonsense*, não deixamos de falar de ética e a sua exteriorização tem sentido como tal – como choque com os próprios limites da linguagem. Para terminar, vejamos o que diz Nuno Venturinha acerca deste ponto:

*“Nevertheless, an ethical sense remains, exteriorizing what is expressed. We may ask: how do we find this out if the propositions are nonsensical? And the answer is, precisely: through language, through the limits it imposes which we constantly run up against.”*¹

Tractarian Ethics

Continuemos neste ponto extremamente importante para este ensaio: qual é a ética do *Tratado Lógico-Filosófico*? Vejamos, por um lado, qual era a ética desta obra, isto é, qual a sua missão do ponto de vista ético. Por outro, que visão expõe Wittgenstein sobre este tema. Para isso vamos analisar o trabalho de Kevin Cahill, no seu ensaio *Tractarian*

¹ Venturinha, *Beyond the World, Beyond Significant Language* 2007, p. 392

Ethics inserido no *Cambridge Companion to Wittgenstein*, onde faz, por um lado, um levantamento das principais teses do *Tratado* sobre ética e, por outro, uma releitura desta obra como uma crítica da maneira de pensar da cultura ocidental.

A ideia central deste artigo é de que a tarefa da filosofia para Wittgenstein devia ser empreendida com uma profunda sensibilidade.² Aquilo que chama de ético pode ser entendido como uma crítica da metafísica juntamente com uma crítica cultural.³ O seu trabalho deve ser entendido, de acordo com Cahill, como uma crítica ao espírito científico da cultura ocidental, como uma forma de recuperar o “espanto” perdido com o olhar científico, o olhar que procura causalidade em tudo o que vê e que, assim, empobrece o espírito intelectual e constrói uma visão distorcida da experiência ética do mundo.

Tal como Friedland⁴ (intérprete de Wittgenstein que iremos abordar mais à frente), Cahill releva o valor absoluto captado pela experiência de ver o mundo com o olhar estético⁵ - o olhar que contempla o objecto isolado da sua relação causal com o mundo, maravilhado com a existência do próprio mundo - como um importante ponto na visão do ético de Wittgenstein. Esta experiência está intimamente ligada com a sua concepção de ver o mundo como um “todo limitado”, uma maneira de ver onde não há eventos ou entidades descritíveis e que, portanto, não agem causalmente entre si.⁶ Antes, tudo o que acontece acontece por necessidade e por milagre. Naquilo que pode parecer uma leitura religiosa, apologista da existência de Deus, Wittgenstein deixa bem claro que a utilização da palavra “Deus” no contexto do discurso religioso resulta de um mal-entendido, uma vez que pretende nomeá-lo como um objecto, facto, presente no mundo empírico. Ora, uma vez que Deus seria precisamente esse ético transcendental, esse “para lá” da linguagem, não poderia ser nomeado desta forma.

Esta aproximação da linguagem religiosa tem também, diz Cahill, um elemento de crítica cultural sobre a forma como as pessoas transpuseram a sua crença nos deuses para a sua crença na ciência:⁷

² Cahill 2018, p. 98

³ Cahill 2018, p. 98 e 99

⁴ Friedland, *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* 2006

⁵ Cahill 2018, p. 101

⁶ Cahill 2018, p. 101

⁷ Cahill 2018, p. 104

“Wittgenstein’s attempt to deconstruct what he sees as a characteristically modern illusion that we can have it both ways, an illusion belonging to the same family as superstitious belief in the causal nexus. The “clarity” of the ancients, then, seems to have consisted in this: that while they perhaps believed God’s power could explain the facts, it is really we moderns who try ‘to make it look as if everything were explained’ by treating the laws of nature as though they could magically explain both the facts and ‘the logic of the facts.’”

Wittgenstein é claro quando diz que é necessário os seres humanos “acordarem” para serem capazes de contemplarem a existência.⁸ Numa nota de crítica de Wittgenstein a Ernest Renan, Cahill cita, entre todo um trecho, a seguinte frase:

*“Humans have to awaken to wonder – and so perhaps do peoples. Science is a way of sending him to sleep again.”*⁹

Ao contrário do que possa parecer, esta posição em nada vai contra as ciências exactas modernas. É apenas uma crítica a uma incapacidade de ver *de outra maneira*, um adormecimento da cultura ocidental, demasiado embebida no espírito científico da observação empírica. Mesmo sendo a linguagem dos factos a única com sentido dentro deste quadro conceptual, nem essa barreira deve impedir a nossa capacidade de olhar o mundo com espanto, nem de o tentar dissipar através da racionalização. Talvez a melhor forma de expressar esta ideia seja o seu próprio exemplo dado na *Conferência sobre Ética*: a melhor explicação sobre a ideia de ver o mundo como um milagre talvez não seja nenhuma proposição na linguagem, mas a existência da linguagem *per se*.¹⁰

Quanto à possibilidade de categorizar as expressões “sem sentido” da ética, uma vez que é algo que ultrapassa os limites da linguagem, a leitura de Wittgenstein proposta por Cahill é que tudo o que podemos fazer é analisar as circunstâncias externas para enxergar o seu significado.¹¹ A chave para se compreender se um enunciado se trata de um lance descritivo da linguagem ou se é uma expressão deste olhar maravilhado e, portanto, um *nonsense*, reside na análise do contexto de enunciação. E aqui prende-se aquela que é, para Cahill, a mensagem principal do *Tractatus*: a ideia de que a procura por factos com valor ético, empíricos ou numéricos, resulta de uma confusão da linguagem e que uma

⁸ Cahill 2018, p. 105

⁹ Cahill 2018, p. 105

¹⁰ Wittgenstein, Uma Conferência sobre Ética 2015, p. 65

¹¹ Cahill 2018, p. 107, Cahill refere que este é também o caminho proposto por Cora Diamond.

mudança na nossa relação com a linguagem resulta numa mudança da compreensão de nós próprios.¹² É importante notar que Wittgenstein nunca deixa cair a ideia de que temos uma tendência para ir contra as barreiras da linguagem, e nada nos diz que a tomada de consciência deste fenómeno nos deve impedir de continuar a “esbarrar contra o muro”.¹³ Não são as descrições com palavras comuns da ciência que vão conseguir explicar o sentimento de maravilha com o mundo nem que o vão conseguir descrever.¹⁴ Existe uma tendência intuitiva para rejeitar este tipo de linguagem quando se trata de descrever as experiências valorativas do mundo. O que Wittgenstein, e Cahill, atentam é a necessidade de termos consciência da ausência de sentido, de acordo com a noção pictórica da linguagem, dos enunciados éticos. Esta consciência é entender o sujeito de uma forma não psicológica, como um sujeito metafísico limítrofe do mundo; é assumir a responsabilidade de dizer nada com sentido, ao mesmo tempo que se reconhece o impulso para o fazer.¹⁵

“(...) acknowledging wonder goes against the grain of what Wittgenstein saw as the modern world view that anything one wants to say should be justified with reference to the so-called laws of nature; it clashes with an especially powerful modern aversion to acknowledging the importance of any impulse to speak which does not seek refuge in the comfort of the ‘anyone’ propositions of natural science.”

Na secção final do ensaio Cahill volta a clarificar aquele que é, para si, o ponto ético principal do *Tractatus*: a transformação da nossa compreensão das expressões do ético, através de uma percepção destas expressões como algo para lá dos limites da linguagem com sentido. O verdadeiro “deitar fora a escada”, a verdadeira compreensão da obra, é a tomada de consciência do sentido da frase: “*We can talk.*”¹⁶ [Nós somos capazes falar].

Para concluir, apenas uma nota de acrescento à análise deste artigo. À semelhança da análise feita por Cahill, Nuno Crespo, na sua obra *Wittgenstein e a Estética*, reafirma que

¹² Cahill 2018, p. 109

¹³ Wittgenstein, Uma Conferência sobre Ética 2015, p. 75

¹⁴ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, pp. 188-192

¹⁵ Cahill 2018 “*Thus the self can bring itself into philosophy through the authentic use of sentences like ‘The world is my world.’ The ‘non-psychological way’ in which philosophy can talk about the self, the way in which a speaker can show himself as the ‘metaphysical subject and limit of the world’ is to show his understanding and responsibility for making utterances like these, utterances that say nothing (TLP, 5.641). If these are things that I find myself drawn to say even if I see they are nonsense, then in acknowledging an impulse in myself to thwart my everyday sense of myself.*” p. 114

¹⁶ Cahill 2018, p. 117

o sentido fundamental da obra localiza-se no que está não dito, subentendido. Esta é em si mesma uma consequência de levar a sério o caminho traçado (proposto) pela obra. Existe um “silêncio fundamental”, resultante da procura pelos limites da linguagem. Aparentemente um livro “técnico”, centrado em questões de lógica e linguagem, o *Tractatus* delimita o ético a partir do seu interior, incorporando na sua própria forma aquilo que pretende *mostrar*, por não poder nunca *dizer*:

*“Dada a impossibilidade das palavras conterem o ético, o silêncio, que é só linguístico e não expressivo porque o que não se pode dizer pode mostrar-se, é a única forma de fazer justiça à ética e, logo, à estética.”*¹⁷

Mas Wittgenstein recusa o abandono da expressão do ético mesmo depois da sua qualificação como *Unsinn*, como podemos ver em *Uma Conferência sobre Ética*,¹⁸ interpretando este “correr contra os limites da linguagem” como uma “tendência do espírito humano.”¹⁹ Para terminar, vejamos como Crespo reafirma isto mesmo:

*“A ética está fora do mundo, está além dos limites da proposição com sentido, mas a impossibilidade de dizibilidade não significa que não se possa compreender e pensar sobre o que seja a ética. Mesmo depois de verificado o seu sem-sentido, as proposições da ética continuarão a existir, porque são o ‘documento de uma tendência do espírito humano’ que o filósofo na sua actividade não pode senão respeitar.”*²⁰

Investigações Filosóficas

*“Considera a proposição como um instrumento e o seu sentido como a sua aplicação!”*²¹

Nesta fase posterior, Wittgenstein abandona a noção pictórica da linguagem, revendo a noção de correspondência entre nome e objecto, ao introduzir uma metáfora para olharmos para a linguagem: a “caixa de ferramentas.”²² Em vez de vermos a linguagem como um “mapa do mundo”, devemos vê-la como uma “caixa de ferramentas” que utilizamos para nos entendermos uns aos outros e para descrevermos o mundo consoante

¹⁷ Crespo 2011, p. 72

¹⁸ Wittgenstein, *Uma Conferência sobre Ética* 2015, p. 69

¹⁹ Wittgenstein, *Uma Conferência sobre Ética* 2015, p. 69

²⁰ Crespo 2011, p. 73

²¹ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, §421, p. 409

²² Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, pp. 177-189

as situações que vivemos.²³ Assim, os nomes não têm um único objecto correspondente, encontrável no mundo ou na mente, mas sim vários *usos* possíveis, consoante os contextos em que são enunciados.²⁴

*“O sentido de uma palavra é seu uso na linguagem.”*²⁵

Esta viragem no pensamento revê, também, a sua anterior procura pelo sentido da palavra, deslocando o papel de portador do sentido para a proposição e para o sistema em que está inserido: uma proposição isolada não tem sentido, apenas se for enunciada num determinado contexto e estiver inserida num sistema convencionado, uma praxis numa comunidade.²⁶ Abordaremos este ponto mais a frente, mas, para finalizar, mais uma nota sobre a metáfora da caixa de ferramentas, uma vez que esta é útil também para explicar como funciona o próprio conceito de *jogo* para Wittgenstein: todas as ferramentas têm semelhanças entre si, contudo não existe uma característica comum a todas, semelhante a uma *parecença de família*,²⁷ em que todos os familiares têm características semelhantes, mas nenhuma que seja comum a todos. O mesmo acontece com a palavra “jogo”. Não existe nenhuma particularidade que seja necessária em todos os jogos para serem jogos, mas todos os jogos partilham entre si algumas semelhanças.

Este contexto e sistema que dá sentido às proposições é o que Wittgenstein chama de jogo de linguagem. São as regras e as particularidades exteriores à proposição e que fornecem as coordenadas do seu uso.²⁸ Estes jogos de linguagem são os diferentes usos que fazemos das palavras, jogando-as em situações diferentes e com diferentes sentidos. A sua proposta de metodologia filosófica reside, portanto, na análise destes jogos e na desconstrução dos usos das proposições com o objectivo de limpar a linguagem de maus usos e desentendimentos. Estes mal entendidos resultam na não compreensão dos diferentes jogos do mesmo conjunto de palavras ou frases, criando pseudoproblemas filosóficos resolúveis através do estudo destes jogos. Logo, é atentando ao uso dos conceitos que percebemos o seu significado e descodificamos os problemas. É a forma como é jogado que explica o sentido do que está a ser dito, tal como para descrever o que

²³ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, pp. 177-189

²⁴ Wittgenstein, *Livro Azul* 2008, “*Se tivéssemos que mencionar o que anima o signo, diríamos que é a sua utilização*” p.26

²⁵ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, §43 p. 207

²⁶ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, pp. 320-322

²⁷ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, §108 p. 256

²⁸ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, pp. 236-237

é o comprimento se explica como se mede o comprimento.²⁹ Para dissiparmos confusões, temos de analisar a gramática e explicá-la. É com a explicação da gramática de uma proposição que descobrimos o sentido dessa proposição.

Clarificadas as duas etapas de Wittgenstein, podemos agora passar a um ponto da maior importância na sua filosofia e crucial para o início do desenvolvimento deste ensaio: a crítica ao cartesianismo.

²⁹ Wittgenstein, Livro Azul 2008 “Esta questão ajuda-nos de modo análogo ao modo como a questão ‘como é que medimos um comprimento?’ nos ajuda a compreender o problema ‘o que é o comprimento?’” p. 21

Capítulo II: Na arena com Descartes

Ao longo do seu trabalho e em diferentes momentos, Ludwig Wittgenstein apresenta-nos duras críticas ao cartesianismo. Para o presente ensaio, pode parecer deslocado estudar estas matérias. Contudo, a importância que o próprio Wittgenstein dá ao anti cartesianismo e o papel teórico que esta tomada de posição desempenha, fazem deste tema uma peça central para a compreensão da sua filosofia. É certo que o foco desta investigação incide na expressão do ético e do estético, mas considerou-se importante manter uma visão aprofundada da globalidade do pensamento do filósofo vienense. Afinal, é ele o eixo central por onde se guia o trabalho aqui desenvolvido.

Nesta secção serão apresentadas as três principais questões relacionadas com esta crítica: a destruição do Eu e a concepção discursiva da consciência, a crítica ao dualismo e a rejeição do cepticismo absoluto. Passemos ao tratamento do primeiro ponto.

A destruição do Eu

Wittgenstein teve um percurso filosófico que sofreu várias transformações, colocando em causa as suas primeiras teorias da linguagem, como vimos no capítulo anterior, e revendo as suas posições ao longo do tempo. A rejeição do Eu cartesiano manteve-se, mas com diferenças nas duas fases. Na fase “tractariana”, a rejeição do sujeito cartesiano levava-o a considerar o “Eu” como uma contracção, um ponto sem extensão fora do mundo, – à semelhança do olho que vê, mas que não se vê a si próprio a ver - um sujeito metafísico transcendental.³⁰ Na fase das *Investigações*, a sua crítica incidia no mau uso que a palavra “Eu” sofria, originando problemas por não se compreender o seu papel nos demais jogos de linguagem³¹. Uma vez que nesta fase posterior Wittgenstein afirma que a questão central deve ser “em que condições faz sentido afirmar/questionar/ordenar X?”³² (sendo X qualquer lance num jogo de linguagem que vá ao encontro das regras),³³ a própria investigação sobre o “Eu” deve deslocar-se de uma procura por um objecto ou entidade passível de conhecimento para uma análise dos contextos em que faz sentido a utilização da 1ª pessoa do singular. Vou então passar a apresentar os seus argumentos.

³⁰ Wittgenstein, Tratado Lógico-Filosófico 2015, §5.632 e §5.633 p. 116; §5.641 p. 117

³¹ Branco 2017, pp. 469-471

³² Kripke 2004, p. 86

³³ Mais à frente irá ser explorado este ponto.

Começamos pela fase do *Tractatus*. De acordo com “este” Wittgenstein, o “Eu” não é um objecto mental ou físico presente no mundo - não é possível conhecê-lo científica ou descritivamente, analisando as suas propriedades empíricas; é antes um sujeito metafísico que habita no limite do mundo. É uma categoria metafísica que o contorna e o penetra a partir de fora.³⁴ Por isso mesmo, não pode ser conhecido objectivamente. Esta diferença na concepção do sujeito afasta qualquer explicação mentalista ou fisicalista, uma vez que assume que este sujeito é uma categoria que, apesar de deter capacidade para influenciar o espaço lógico do mundo, reside fora do espaço e do tempo – é transcendental.

Para o “segundo” Wittgenstein, o facto de “Eu” ser utilizado tanto como pronome (“Eu magoei-me”) referindo-se a um ser humano particular concreto, como suposto nome referente a um objecto (“O Eu que pensa”), originou um grande mal-entendido filosófico. A origem deste mal-entendido reside na pressuposição de que quando usamos “Eu” como se de um objecto se tratasse, que este reside no nosso interior e pode ser conhecido e descrito. Para Wittgenstein, o sujeito que este “Eu” refere, não existe, e a posição referencialista só pode ser adoptada quando a palavra é usada para referir um corpo no mundo e não um suposto sujeito mental e passível de conhecimento. Quando não nos apercebemos deste processo, caímos num artifício da linguagem. Esta é a tese de que o “Eu” não refere nem descreve.³⁵ É apenas uma palavra cuja função nos nossos jogos de linguagem serve para especificar o indivíduo particular, o corpo humano individual, e não uma alma ou um sujeito pensante de tipo mental.

Associada a esta rejeição do “Eu” como objecto, está a crítica à ideia de que o próprio sujeito é auto-suficiente e com autoridade epistémica sobre si próprio. No cartesianismo, a introspecção é o método mais rigoroso de conhecimento do sujeito sobre si mesmo porque só o conhecimento sobre a mente (*res cogitans*) pode ser considerado indubitável, uma vez que o conhecimento sobre o mundo externo (*res extensa*) é sempre mediado pelos nossos sentidos e, por isso, sempre passível de ser falso. Desta forma, o “Eu” tem autoridade absoluta sobre o conhecimento de si porque não necessita de mediação, sendo o único tipo de conhecimento que pode servir como base para tudo o resto.

Ora é precisamente esta interioridade que Wittgenstein rejeita, esta ideia de um mundo mental que pode ser conhecido. E esta rejeição é fundamental,³⁶ isto é, não se trata de

³⁴ Wittgenstein, Tratado Lógico-Filosófico 2015, §5.641, p. 117

³⁵ Branco 2017, p. 479

³⁶ Wittgenstein, Da Certeza 1990

saber as condições em que se poderia tornar possível o conhecimento introspectivo ou rejeitar a superior autoridade epistémica do sujeito sobre si mesmo, mas assumir ainda assim a sua existência. Não, é uma rejeição essencial destas questões por considerar que não são sequer questões válidas uma vez que resultam de um mau uso da linguagem e de uma confusão com a função da palavra na nossa comunicação e expressão. É uma crítica de base ao valor filosófico da formulação, considerando que aquilo que é assumido – um mundo de tipo mental interior, um sujeito ontologicamente diferente do sujeito físico – é o que tem que ser eliminado, desconstruindo a problemática na própria validade da sua formulação.

“Desconstruído” o sujeito cartesiano, olhemos para um ponto da filosofia de Wittgenstein que está profundamente ligado a esta crítica: a consciência.

A concepção discursiva da consciência

Wittgenstein rejeitava a ideia de que a consciência se desenvolvia isolada do universo linguístico do qual fazia parte.³⁷ Propõe, invés, uma concepção discursiva da consciência. Isto é, a conceptualização da consciência é algo que necessita da linguagem. De acordo com a sua visão, é impossível aceder directamente ao conteúdo da consciência porque o seu próprio conteúdo tem origem numa linguagem pública, inserida numa prática cultural, uma forma de vida (ligado a esta posição está o argumento contra a linguagem privada que será explorado no Capítulo III). A consciência é então transferida de um plano substancial individuado para um plano linguístico.³⁸ Para Wittgenstein, esta é discursiva e construída através da mediação da linguagem, que deve ser pública para ter sentido. Devemos ver o próprio desenvolvimento da consciência como uma prática cultural em que se substituem comportamentos por palavras e proposições (como no caso da criança que chora).³⁹ Há sim um efeito de espelho em que o sujeito filosófico desenvolve a autoconsciência *através* da linguagem. É algo que faz parte de uma forma de vida, algo partilhado entre os membros de uma comunidade e não um processo interior de um sujeito pensante.

³⁷ Branco 2017, p. 481

³⁸ Branco 2017, pp. 471-476

³⁹ Wittgenstein dá o exemplo da criança que, antes de aprender a expressão verbal da dor (ou de qualquer outro desconforto), comporta-se de uma maneira pré-linguística. Neste caso, através do choro. Não vou explorar neste ensaio o tema da dor largamente explorado pela Filosofia da Mente por razões de economia de espaço e relevância teórica.

A crítica do Dualismo

Wittgenstein criticava ferozmente o dualismo cartesiano mente-matéria, como já foi afirmado anteriormente, rejeitando qualquer diferença ontológica entre as duas. Para o filósofo, tratava-se antes de uma diferença semântica, sendo já a própria formulação da suposta dualidade um erro. Recusava tanto interpretações mentalistas como fisicalistas, considerando que os problemas filosóficos não seriam resolvidos nem por meio da metafísica tradicional, nem pelas ciências exactas. Não por o suposto sujeito filosófico ser de um tipo diferente do físico, mas por ser de *tipo nenhum*.⁴⁰ Este não é o corpo humano que respira, transpira, desloca-se no mundo dos factos e que é composto por propriedades empíricas observáveis e, por isso mesmo, passível de ser objecto de conhecimento das ciências. Também não é um sujeito mental, interno, composto de uma substância distinta da matéria, como diriam os cartesianos. O que Wittgenstein critica em Descartes é precisamente a tentativa de categorizar este sujeito como algo interior, mental, objectivamente analisável por meio da introspecção. A tentativa de falar do que não pode ser falado por erroneamente fixar o “Eu.”⁴¹

Wittgenstein era muito crítico das concepções mentalistas. Isto porque, primeiro, partiam de uma concepção errónea do sujeito filosófico e, segundo, assumiam a existência de uma substância mental distinta do mundo físico. Não há um interior mental do ser humano e pensar assim leva a ver o comportamento apenas como uma forma de expressar esse sujeito pensante. Ora a proposta é exactamente abandonar a ideia de expressão do mundo interior. O que “anima o signo” não é o pensamento, mas a sua utilização. O erro de pensar o comportamento como uma expressão “para fora” de um pensamento, reside no facto de que “pensar” não é uma actividade mental. É sim uma actividade que opera com signos. Passo a citar:

*“Esta actividade é realizada pela mão quando pensamos por intermédio da escrita; pela boca e pela laringe, quando pensamos por intermédio da fala; e se pensamos imaginando signos ou imagens, é-me impossível mostrar-vos qualquer princípio activo pensante.”*⁴²

Não há um mundo interior que depois é expresso de uma certa maneira consoante o contexto. Repetindo a ideia inicial, não há uma separação entre o mental e o físico ao nível ontológico, apenas ao nível linguístico. Isto leva a uma rejeição total da própria

⁴⁰ Wittgenstein, Tratado Lógico-Filosófico 2015, §5.641, p. 117

⁴¹ Branco 2017, pp. 469-481

⁴² Wittgenstein, Livro Azul 2008, p. 29

formulação do dualismo, à semelhança da desconstrução céptica do paradoxo das regras, como vamos analisar no Capítulo III.

Rejeição do cepticismo absoluto

*“O cepticismo não é irrefutável, mas obviamente falho de sentido por pretender pôr em dúvida o que não pode ser perguntado.”*⁴³

Passemos ao último ponto desta secção. Neste ponto, irei analisar mais directamente o trabalho de análise feito por Sérgio Miranda na introdução da tradução bilingue da obra *Da Certeza*.⁴⁴ Tal como foi referido anteriormente, a crítica ao cepticismo indiscriminado do cartesianismo está mais claramente exposta na sua “terceira fase”, isto é, nesta sua obra. Analisemos, então, os pontos principais da sua crítica a partir dos seus escritos.

Saber e Certeza

Wittgenstein vê uma diferença fundamental entre Saber (*Wissen*) e Certeza (*Gewissheit*). Para o filósofo, certeza e saber pertencem a categorias diferentes e a jogos de linguagem diferentes.⁴⁵ As proposições do senso comum (que iremos ver mais adiante como as proposições que desempenham o papel de regras para os jogos de linguagem) pertencem à certeza e não ao saber. Isto é, são presumidas como certas sem ser necessário comprová-las ou argumentar a seu favor. Não é, portanto, o nível ou a sensação de certeza que distingue a crença do conhecimento – a sua distinção é feita pelas regras nos usos das expressões. Conhecer as regras é ser-se admitido numa prática, verbal e não-verbal, regular e regulada, de uma comunidade. Ao dizer “eu sei”, existe um compromisso para oferecer as razões que levam a essa afirmação. Por isso mesmo, não pode ser aceite neste jogo de linguagem um lance que esteja protegido de revisão e questionamento por terceiros, caso contrário estaríamos a assumir que se está numa posição epistémica privilegiada, à semelhança do sujeito cartesiano, o que já vimos que é uma posição rejeitada por Wittgenstein.

Como consequência, uma condição para a comunicação e para o diálogo é a existência de padrões comuns de justificação, de critérios partilhados.⁴⁶ Um grupo de pessoas que não

⁴³ Wittgenstein, Tratado Lógico-Filosófico 2015, §6.51, p. 141

⁴⁴ Wittgenstein, Da Certeza 1990, pp. 9-97

⁴⁵ Miranda 1990, p. 29

⁴⁶ Kripke 2004, pp. 96-98

partilhe um sistema de crenças não partilhará, igualmente, um jogo de linguagem no qual é legítimo exigir e oferecer justificações para o que se afirma. Contudo este comprometimento para oferecer razões só se justifica numa situação que faz sentido afirmar que se sabe. Isto é, só tem sentido se estiver inserida num contexto no qual existe a possibilidade de se afirmar uma alternativa contrária.⁴⁷ É por haver essa alternativa que afirmar que se sabe algo tem sentido e relevância nesse jogo de linguagem. Porém, se estivermos a falar de uma proposição do senso comum (que aprofundaremos mais à frente), esta é tomada como obviedade pelos participantes no diálogo, pelos membros da comunidade eleitos aptos para participar neste jogo de linguagem, pelo que não tem sentido afirmar qualquer tipo de conhecimento sobre a mesma.⁴⁸ Quando alguém expressa uma proposição que não seja deste tipo (que pertença à categoria do saber e não da certeza), deve existir a possibilidade desta ser falsa, isto é, deve existir a possibilidade de duvidar quanto à sua justificação no jogo de linguagem em que está inserida.⁴⁹ Mais uma vez, o sentido de afirmar uma qualquer proposição, seja empírica seja do senso comum, depende do contexto de enunciação. Tem de haver uma alternativa relevante para o seu conteúdo.

Fundacionalismo e Coerentismo

Como consequência da investigação levada a cabo na secção anterior, serão agora abordadas as diferenças entre as posições fundacionalista e coerentista. Nesta exposição, são apresentados os pontos principais de cada posição uma vez que, no entender de Miranda, a visão wittgensteiniana “bebia” das duas fontes. Passemos à análise.

Posição fundacionalista

A tese central desta posição é a de que existe uma distinção entre as proposições que formam a base do sistema e aquelas que pertencem ao método da dúvida e da investigação.⁵⁰ Os itens sobre os quais há um acordo tácito não devem ser considerados elementos do conhecimento (à semelhança das proposições do senso comum). Para uma proposição ser afirmada ou questionada deve-se pressupor que outras proposições sejam encaradas como certas e firmes.⁵¹ De um lado há proposições móveis que entram no jogo

⁴⁷ Miranda 1990, p. 41

⁴⁸ Miranda 1990, pp. 41-44

⁴⁹ Miranda 1990, p. 44

⁵⁰ Miranda 1990, p. 57

⁵¹ Miranda 1990, pp. 57-58

de linguagem descritivo e são usadas pelos participantes desse jogo quando afirmam, negam, duvidam, etc.; do outro há proposições imóveis que não entram nesse jogo, mas formam, antes, a sua base ou fundamento.

Argumento do regresso epistémico

Peguemos na análise formal elaborada por Miranda para clarificar este ponto:⁵²

“Se uma pessoa afirmar P1, pode-se exigir razões que justifiquem a sua afirmação, que poderiam ser dadas num argumento que contém P2 como premissa; mas pode-se agora exigir razões que justifiquem P2, que poderiam, por sua vez, ser dadas num argumento que contém P3; mas ainda é possível exigir razões para a proposição P3 e assim por diante, levando a uma sequência infinita de razões. Nesse ponto, o fundacionalismo alega que se existe justificação de uma proposição por meio de outra, a cadeia de razões tem de parar em algum lugar, que é justamente o fundamento de todo o edifício do conhecimento.”

Olhemos agora para a formalização do argumento:⁵³

$\{P1 - P2 - P3 - P4... Pn\} - C$

“As proposições P1, P2, P3, P4... Pn formam o grupo de proposições que podem ser afirmadas ou negadas, acerca das quais pode-se afirmar saber, levantar dúvidas, dizer que se acredita, oferecer razões a favor ou contra, etc. (...) Mas em última instância todo o grupo seria apoiado por uma certeza C da qual emanaria a certeza.”

Esta certeza pode ser de dois tipos: subjectiva (forte convicção, ausência de qualquer dúvida) ou objectiva (casos em que a possibilidade de dúvida está logicamente excluída – Ex: princípio da indiscernibilidade dos idênticos).⁵⁴ Contudo, estas certezas são diferentes consoante o ponto de vista e o contexto. Estas diferenças também podem ser efectivamente mudanças do papel dessas certezas no jogo de linguagem, tais como:⁵⁵

“Quando a dúvida sobre uma proposição particular é introduzida no jogo, destituindo-a do seu posto de certeza. Inversamente poderia ocorrer a sedimentação de uma

⁵² Miranda 1990, p. 64

⁵³ Miranda 1990, p. 64

⁵⁴ Miranda 1990, pp. 70-73

⁵⁵ Miranda 1990, p. 69

proposição nesse jogo de linguagem, tornando-a uma certeza; e/ou podemos entender que uma proposição específica P, embora seja tomada como certa num jogo de linguagem JL1, possa ser colocada em questão noutro jogo de linguagem JL2.“

Analisada a posição fundacionalista, podemos agora olhar para a outra fonte de onde Miranda considera que Wittgenstein vai buscar inspiração.

Posição coerentista

Esta é uma posição teórica que entende que o estatuto de certeza de uma proposição não depende de uma propriedade que esta possui, nem de evidências, nem de outra proposição que seja ela mesma certa por auto evidência ou fundada numa evidência.⁵⁶ Consideramos uma proposição como sendo certa em função do seu grau de *coerência* na relação com outras proposições do mesmo sistema que já tenhamos assumido previamente. Encara-se a certeza como a exclusão da dúvida no interior de um sistema a partir das relações com outras proposições desse sistema e do impacto que tem assumir uma proposição como verdadeira ou falsa em função das outras.⁵⁷

Retomemos as proposições do senso comum. Estas formam a base de um sistema e é somente no interior desse sistema que elas são assumidas como certezas:⁵⁸

“Uma proposição é certa porque o próprio sistema ao qual ela pertence impede que sofra revisão. Introduzir no sistema a sua contrária ou alguma proposição incompatível com ela acarretaria mudanças drásticas e significativas nesse sistema, levando à perda da sua coerência.”

Uma proposição ganha o estatuto de certeza se e somente se estiver no fundamento de um sistema, ligando-se a outras proposições desse sistema e formando uma rede coerente. Por isso mesmo é que admitir a sua contrária ou admitir alguma proposição incompatível com levaria a mudanças drásticas e significativas, dado que levaria à perda da coerência do sistema e, por consequência, ao desabar da solidez teórica e conceptual.⁵⁹ Porém, esta coerência não está ligada ao valor de verdade das proposições. Para Wittgenstein, podemos permanecer com a nossa certeza mesmo perante evidências contrárias, visto que a certeza, à luz do modelo coerentista, só depende das relações entre as proposições.

⁵⁶ Miranda 1990, p. 73

⁵⁷ Miranda 1990, pp. 73-74

⁵⁸ Miranda 1990, p. 74

⁵⁹ Miranda 1990, pp. 73-74

*“Poderíamos ter um sistema em relação ao qual poderíamos estar absolutamente certos do nosso sistema, mas que seria completamente enganador.”*⁶⁰ Para além disso, tentar definir uma proposição como verdadeira ou falsa não resolveria problema nenhum, uma vez que isso queria dizer decidir o seu valor de verdade, e essa decisão só pode ocorrer dentro de um sistema em que se encontram especificadas quais as regras para o teste do valor de verdade dessa proposição.⁶¹ Uma proposição verdadeira fora do sistema que a torna verdadeira não pode ser verdadeira nem falsa, visto que, à luz da análise aqui feita à posição coerentista, não há proposições verdadeiras ou falsas *per se*. Indo mais longe, só dentro de um sistema é que uma proposição se torna uma proposição, levando-nos à tese de que não existem proposições sem estas estarem inseridas num, ou mais, jogos de linguagem e serem reconhecidas como lances válidos nestes jogos.⁶²

Resumindo a análise de Miranda sobre esta posição, pode-se então afirmar que existe um *“divórcio entre verdade e certeza”*:⁶³

*“As proposições com o estatuto de certeza não são verdadeiras nem falsas, são antes o pano de fundo para a diferenciação do que é verdadeiro e do que é falso.”*⁶⁴

Proposições do senso comum

*“Uma dúvida sem fim não é sequer uma dúvida.”*⁶⁵

Já aqui se falou das proposições do senso comum. Iremos agora analisar e aprofundar este conceito de Wittgenstein desenvolvido em diálogo com as ideias de G.E. Moore.⁶⁶

A certeza sobre as proposições do senso comum (proposições mooreanas) não é individual: pertencemos a uma comunidade que é unificada pela ciência e educação.⁶⁷

Estas proposições podem ser vistas como as proposições que fornecem o contexto apropriado para afirmar, questionar, duvidar, etc.⁶⁸ Vejamos o exemplo dado por

⁶⁰ Miranda 1990, p. 75

⁶¹ Miranda 1990, p. 75

⁶² Miranda 1990, p. 77

⁶³ Miranda 1990, p. 79

⁶⁴ Miranda 1990, p. 79

⁶⁵ Wittgenstein, Da Certeza 1990, 625, p. 345

⁶⁶ Wittgenstein, Da Certeza 1990, p. 105

⁶⁷ Miranda 1990, pp. 157-177

⁶⁸ Miranda 1990, p. 86

Wittgenstein⁶⁹: A crença na existência da Terra há 150 anos.⁷⁰ Podemos argumentar que essa crença é mais básica do que a crença na existência de Napoleão. Por “básico” quer-se dizer: para uma pessoa fazer qualquer pergunta sobre uma figura histórica (por exemplo para perguntar se Napoleão existiu mesmo ou se é apenas um mito), deve assumir como sendo *certo* que a Terra existia há, pelo menos, 150 anos.⁷¹ E, mesmo que se prove que Napoleão era efectivamente apenas um mito, a sua certeza permanece a mesma. Seria uma pressuposição, mas não um garante da sua verdade. Não é necessário assumir como certa a existência de Napoleão quando se pergunta há quanto tempo existe a Terra. Se por algum motivo se concluir que a Terra começou a existir exactamente quando nasceu, isso acarreta que Napoleão também não existia. Pode-se dizer que a existência de Napoleão implica a existência da Terra, mas aquela não é uma base para a afirmação de que a Terra existia desde há muito tempo ou a sua contrária, de que a Terra não existia. Para alguém apresentar uma prova da existência de Napoleão é necessário que todos os participantes assumam como dado adquirido a existência da Terra há, pelo menos, 150 anos.

A apresentação do contexto apropriado para uma prova envolve proposições que parecem ser factuais, mas na verdade devem ser encaradas como regras ou normas.⁷² As proposições do senso comum exercem este papel de regras do jogo.⁷³ Não há uma delimitação nítida entre as proposições empíricas e aquelas que seriam as normas do jogo de linguagem. Isto acontece porque:

*“As proposições podem ter o seu estatuto alterado, passando, por exemplo, de proposição sujeita a teste para norma que regulamenta o teste.”*⁷⁴

Quem coloca dúvidas ou não aceita as proposições do senso comum impossibilita qualquer comunicação, uma vez que rejeita, ou põe em causa, regras básicas dos jogos de linguagem da comunidade.⁷⁵ Admiti-las é ser-se admitido como participante válido de uma prática social. Recusá-las é simplesmente recusar-se a participar nessa prática. Portanto, uma proposição como “a Terra existe há 150 anos” deve ser vista como uma regra, pois admiti-la é condição necessária para quem quer ingressar na actividade de

⁶⁹ Miranda 1990, p. 177

⁷⁰ Na altura em que a obra foi escrita, passavam-se 150 anos da batalha de Austerlitz. Obviamente que este dado não altera a lógica do raciocínio nem a força do argumento.

⁷¹ Miranda 1990, p. 87

⁷² Miranda 1990, p. 83

⁷³ Miranda 1990, p. 83

⁷⁴ Miranda 1990, p. 84

⁷⁵ Miranda 1990 p. 86

fazer juízos sobre o passado de Napoleão, e recusá-la é simplesmente recusar-se a participar nesse jogo de linguagem. Para Wittgenstein, ao recusarmo-nos em admitir as proposições do senso comum encontramos um limite, uma barreira que nos impede de comunicar.⁷⁶

Apesar de muitas vezes terem a forma de proposições empíricas, as proposições do senso comum não declaram coisa alguma, pois não são enunciados passíveis de avaliação em termos de verdade e falsidade. Elas estabelecem restrições para a dúvida, isto é, restrições para a avaliação e teste de outras proposições.⁷⁷ Estas proposições são certas porque desempenham o papel de pressupostos que sustentam uma prática regular como aquelas que caracterizam o jogo de linguagem descritivo.⁷⁸ Repetindo a afirmação anterior, não aceitá-las não é violar um tipo de regra, mas sim ser excluído do domínio no qual as regras são *regras*.⁷⁹ Retomando o argumento coerentista, a proposição só ganha sentido quando é usada numa situação particular que vai ao encontro do sistema de convenções e de regras. Sem esta pertença a um sistema particular, a proposição não tem sentido. Logo, a proposição só se torna numa proposição do senso comum à luz de um dado sistema de convenções. Devemos, por isso, concluir que as proposições do senso comum não são verdades necessárias, visto que elas não são verdadeiras em todos os contextos. São proposições móveis e cujo estatuto é, por um lado, dependente da sua relação com as outras proposições do sistema ou jogo de linguagem e, por outro, basilar para a sustentação do próprio jogo uma vez que servem de eixo central que fornece as regras base. O ponto de partida para Wittgenstein é, por isso, assumir todo um conjunto de proposições como certas, mesmo que a experiência não esteja na base da pressuposição. Analisado o anti cartesianismo de Wittgenstein com a profundidade que o propósito deste ensaio permite, passemos ao Capítulo III. Neste capítulo vão ser abordados os temas da linguagem citados na introdução. Sigamos com a investigação.

⁷⁶ Será a comunicação possível apenas dentro de formas de vida?

⁷⁷ Miranda 1990, p. 88

⁷⁸ Miranda 1990, p. 88

⁷⁹ Miranda 1990, p. 89

Capítulo III: Lingua et Uso

*“Wittgenstein despojou-se das características subjetivistas do verificacionismo. É por isso que nos faz considerar as nossas capacidades conceptuais olhando para o que é realizado por intermédio da linguagem e assim considerando práticas e formas de vida.”*⁸⁰

Analisemos agora o argumento contra a linguagem privada e o paradoxo das regras do céptico de “Kripkenstein”. Os temas aqui abordados são da maior relevância para a investigação aqui empreendida, como foi referido. Uma vez estudado o papel da linguagem para a desconstrução do cartesianismo, vamos olhar para a própria (des)construção da linguagem elaborada por Wittgenstein e Kripke.

O argumento contra a linguagem privada

O que é o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein e qual a sua relevância para a presente investigação? Começemos pela segunda pergunta. É da maior importância abordar aqui este argumento uma vez que este é o ponto de partida para estudar a atribuição de sentido a todo e qualquer conceito. Logicamente, estão incluídos os jogos de linguagem pertencentes ao campo do ético e do estético, uma vez que fala das regras que tornam possível a existência da própria linguagem *per se*. Estudar a expressão do ético e do estético tem que, então, necessariamente passar pela análise e compreensão deste argumento. Sem mais demoras passemos à sua exposição.

Primeiro, o que seria esta linguagem privada? Podemos afirmar que seria a linguagem do sujeito cartesiano⁸¹. Uma linguagem deste tipo teria que partir dos pressupostos referencialista (de que o sentido de uma palavra é dado por aquilo que refere) e mentalista (de que as palavras psicológicas referem fenómenos mentais interiores acessíveis única e exclusivamente ao sujeito).⁸² Por isso, o argumento contra a linguagem privada tem subjacente uma crítica ao cartesianismo⁸³.

⁸⁰ Miguens s.d.

⁸¹ Branco 2017, p. 473

⁸² Branco 2017, p. 473

⁸³ Branco 2017, p. 473

Na visão de Saul Kripke este é o argumento central das *Investigações Filosóficas*. Mas agora tais juízos não são relevantes e o seu contributo para o paradoxo das regras e do problema céptico irá ser abordado na secção seguinte deste capítulo. Por agora vamos concentrar os esforços na exposição do argumento e ver como pode ajudar ao desenvolvimento da resposta à questão de partida deste ensaio. Este argumento localiza-se,⁸⁴ aproximadamente, do §138 ao §242 das *Investigações*. Os pontos principais são, por um lado, a impossibilidade de definir ostensivamente os termos por nós criados numa linguagem privada sem recorrer à linguagem pública, e, por outro, o factor determinante para a correcção do uso de um conceito ser as regras praticadas em comunidade, onde todas as pessoas são juízes – numa linguagem privada, nunca haveria critério para determinar correctamente o significado uma vez que este é feito pelo uso comum.⁸⁵ Citando o próprio Wittgenstein no §190:

*“Qual é o critério para saber como a fórmula foi intencionada? Um pouco a maneira como a usamos continuamente, como nos foi ensinado a usá-la.”*⁸⁶

Mais adiante, no §198 afirma:

*“Fui adestrado a reagir a este sinal de uma determinada maneira, e é assim que reajo agora. (...) Uma pessoa só se orienta por um sinal na medida em que existir um uso contínuo, um costume de se orientar por ele.”*⁸⁷

E no §202 e §205, respectivamente:

*“Por isso ‘seguir a regra’ é uma praxis. E crer estar a seguir a regra não é seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque então crer estar a seguir a regra seria o mesmo do que seguir a regra.”*⁸⁸

*“Seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem. É-se para isso adestrado e reage-se de uma determinada maneira.”*⁸⁹

Peguemos no exemplo de Wittgenstein da dor. Mesmo o sentido das palavras que referem sensações tão íntimas como esta é adquirido via instrução e adestração, e não algo que

⁸⁴ Kripke 2004, p. 81

⁸⁵ Kripke 2004, 109

⁸⁶ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, p. 313

⁸⁷ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, p. 321

⁸⁸ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, p. 322

⁸⁹ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, p. 322

atribuímos solitariamente, ou de forma intuitiva, às nossas experiências “interiores.”⁹⁰ O que está em causa aqui é uma substituição de expressões e manifestações naturais, não-linguísticas, por expressões linguísticas apreendidas pela pertença a uma forma de vida com regras comuns e partilhadas. Vejamos o que diz no §257:

*“’Como seria se as pessoas não exteriorizassem (...) as suas dores? Então não seria possível ensinar a uma criança o uso da expressão dor-de-dentes’ – Bem, suponhamos que a criança é um génio e inventa ela própria um nome para a sensação! – Mas então com esta palavra ela não se poderia fazer-se compreender. (...) Quando se diz ‘Ela deu um nome à sensação’ esquece-se que, na linguagem, já tem de haver muito trabalho preparatório para que o simples ‘dar nome’ tenha sentido.”*⁹¹

Uma cerimónia interior como a de “apontar mentalmente” para uma palavra com o intuito de lhe dar significado não garante nenhum critério para a correcção da relação entre palavras e sensações. Wittgenstein enfatiza que este apontar interior não é suficiente para estabelecer ou determinar o sentido de uma palavra simplesmente porque indica um acto de auto-referencialismo, uma referência de si para si comparável apenas ao acto da mão direita dar dinheiro à mão esquerda.⁹² Para além disso, a própria construção do “novo” significado seria feita através da linguagem já apreendida, da linguagem pública, nunca tendo critério para definir a correcção do significado.

De acordo com a leitura e interpretação de Kripke, os dois pontos fulcrais para a possibilidade de existir uma linguagem são: acordo (*agreement*) e critério (*criteria*).⁹³ Estes dois conceitos estão intimamente ligados com a partilha de uma forma de vida comum entre todos os participantes da linguagem. Esta é uma condição necessária para a existência da possibilidade de existir uma linguagem em primeiro lugar, assim como a capacidade de cada interveniente para jogar seja admitida.⁹⁴

“Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por um único homem. Não pode ser que uma comunicação tenha sido feita, uma ordem tenha sido dada ou

⁹⁰ Aqui usa-se a expressão “experiências interiores”, apesar de Wittgenstein rejeitar esta ideia de interioridade do mental, precisamente com o propósito de apontar para o tipo de casos que chamam a atenção como os mais melindrosos e permeáveis a cairmos numa armadilha da linguagem.

⁹¹ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, p. 342

⁹² Branco 2017, p. 476

⁹³ Kripke 2004, pp. 96-98

⁹⁴ Wittgenstein, *Investigações Filosóficas* 2015, §199, p. 320

compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições). Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.”

Observamos, então que o critério para a correcção do significado é o uso partilhado entre todos os participantes admitidos como mestres de uma praxis, reconhecidos como juízes e praticantes, à semelhança do que foi apresentado no Capítulo II acerca das proposições do senso comum. É este acordo tácito sobre as regras da nossa linguagem e a possibilidade de correcção para terceiros⁹⁵ que permite que haja atribuição de sentido a conceitos. Como vamos ver na secção seguinte, o que Wittgenstein pretende com a apresentação deste argumento não é demonstrar como é impossível existir uma linguagem privada, mas sim como é possível existir uma linguagem *de todo*.⁹⁶

O paradoxo das regras e o céptico de Kripke

“O nosso paradoxo era o seguinte: uma regra não pode determinar uma forma de acção por qualquer forma de acção ser conciliável com a regra. E a nossa resposta foi: se qualquer forma de acção é conciliável com a regra, então também qualquer forma de acção contradiz a regra. E por isso não existe aqui nem concordância nem contradição. (...) Com isto, de facto, mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação; é antes aquilo que, na sua aplicação em cada caso, se exterioriza no que chamamos ‘seguir a regra’ e ‘ferir a regra’.”⁹⁷

Para Wittgenstein, as regras são uma condição *a priori* para qualquer prática humana⁹⁸. Sendo a linguagem uma prática como outra qualquer, é também determinada e orientada por regras (sejam elas quais forem, ⁹⁹ como no caso da “quadição”, como veremos a

⁹⁵ Aqui vemos subjacente a crítica, mais uma vez, à autoridade introspectiva do sujeito cartesiano.

⁹⁶ Kripke 2004, p. 62

⁹⁷ Wittgenstein, Investigações Filosóficas 2015, §201, p. 321

⁹⁸ Wittgenstein, Aulas e Conversas 2009, pp. 21-24

⁹⁹ “Wittgenstein não está a dizer que qualquer uso pode ser assumido como regra e, portanto, não existem regras. Está em causa que as práticas humanas são sempre realizadas de acordo com certas regras (...), mas Wittgenstein ao assumir que o uso é o legislador está a assumir que as regras são imanentes ao jogo que certa regra é aplicada e não, como as regras lógicas, transcendentais. As regras são instâncias não só do acordo entre os diferentes participantes de

seguir).¹⁰⁰ Esta é uma condição necessária ao próprio conceito de linguagem, uma vez que o significado de uma palavra só pode ser dado através do seu uso numa forma de vida, como vimos anteriormente. Isto é, quando a palavra, ou proposição, é inserida num sistema com regras de enunciação e expressão próprias, apreendidas através da pertença a uma comunidade. Esta pertença nota-se na confluência entre certas normas de representação com certas proposições do senso comum. Estas proposições, e conceitos, tomados como pano de fundo, são, ao mesmo tempo, exemplos do cumprimento das regras e definições das regras que cumprem (com o intuito de *fazer sentido*). O seu cumprimento é legislado e julgado por todos os praticantes admitidos, sendo a sua estrutura uma “imagem” das coordenadas culturais de uma comunidade – falar das regras de uma linguagem é falar das regras de uma forma de vida.¹⁰¹

Estas regras são a estrutura das nossas expressões e lances linguísticos, desempenhando um papel fundamental na natureza e na morfologia da linguagem. É com este entendimento da linguagem como uma praxis regulada que se reinterpreta toda a noção de mestria de um jogo de linguagem como inserção numa prática de uma forma de vida – arrastando-se até aos juízos éticos e estéticos. Mas antes de vermos como tudo isto se aplica à expressão do valor, analisemos mais atentamente a obra de *Wittgenstein on Rules and Private Language* de Saul Kripke, onde o filósofo norte-americano nos apresenta a sua visão do argumento contra a linguagem privada e explora aprofundadamente o paradoxo das regras a partir de um exemplo matemático em que o céptico wittgensteiniano questiona a fundamentação para a aplicação da regra da adição. Que paradoxo nos coloca, então, este céptico?¹⁰² Imaginemos a seguinte adição: “68+57”. Naturalmente a resposta *correcta* seria “125”. Mas o que o céptico nos diz é que no nosso uso passado da regra da adição não existe nenhum *facto* que nos leve a responder “125”. Mais, o céptico põe em causa que estivemos sequer a fazer “adição” no passado, sugerindo que estivemos a fazer “quadição” que se rege pela regra de que se algum dos números envolvidos na soma for igual ou superior a “57”, a resposta *correcta* é “5”. Ora, esta declaração parece-nos completamente absurda, mas quando o céptico nos propõe encontrar algum *facto* no nosso uso passado da regra que nos indique qual das opções

um certo jogo, mas indicam que qualquer jogo precisa de regras, mesmo no caso em que se decide jogar sem regras.” Crespo 2011, p. 297

¹⁰⁰ Kripke 2004, pp. 7-54

¹⁰¹ Kripke 2004, pp. 97-98

¹⁰² O paradoxo é analisado ao longo de todo o primeiro capítulo, mas exposto de forma mais clara nas páginas 7 a 15.

devemos seguir agora, ficamos presos num paradoxo, pois a procura por este facto revela-se uma quimera. Afinal, qualquer regra que eu possa utilizar para justificar o meu uso da adição neste momento e convencer o céptico de que a resposta correcta é “125” e não “5”, será ela própria sustentada noutra regra que por sua vez o céptico poderá pôr novamente em causa. Por mais que se procure, não existe nenhum facto que determine o uso de uma regra no futuro, deixando-nos, assim, à beira de um precipício conceptual em que a atribuição de significado para qualquer conceito fica posta em causa, um *leap in the dark* a cada emprego da regra.¹⁰³

Perante este paradoxo céptico, Kripke afirma que Wittgenstein nos apresenta uma solução céptica. Em que consiste esta solução? Ora a resolução para este paradoxo aparentemente absurdo e sem saída reside na desconstrução do próprio “desafio” proposto pelo céptico: isto é, devemos rejeitar a procura por um facto que instrua sobre os casos futuros de aplicação da regra e devemos procurar demonstrar como o significado não é obtido por nenhum facto em nenhum caso, mas sim na *concordância entre todos os participantes* que aprenderam e praticam a regra. Como foi referido na secção anterior deste capítulo, é a possibilidade de todos julgarem a correcção do uso de uma regra que torna a regra válida.¹⁰⁴ Novamente, a existência de um *acordo* entre todos os participantes com base num *critério* partilhado é a base para a atribuição de significado a conceitos, tornando qualquer tipo de linguagem possível. Para existir sentido, tem de existir estabilidade quanto às regras e é precisamente o carácter público e partilhado que garante esta continuidade – a pertença a uma *forma de vida*. Exploremos, então, este conceito no capítulo seguinte.

¹⁰³ Kripke 2004, pp. 7-15 e 107-113

¹⁰⁴ Kripke 2004, pp. 7-15 e 107-113

Capítulo IV: Aestimatio

Esta secção está dividida em duas partes. Na primeira, vamos analisar os conceitos de Wittgenstein de formas de vida,¹⁰⁵ a contemplação *sub specie aeternitatis* e o conceito de valor absoluto. Para esta parte será determinante o trabalho elaborado por Julian Friedland, particularmente nos seus dois artigos *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* e *Wittgenstein and the Aesthetic robot's handicap*. Na segunda parte, iremos olhar para o que nos diz Wittgenstein acerca dos juízos éticos e estéticos, onde a influência do estudo de Nuno Cresso em *Wittgenstein e a Estética* é de grande relevo.

Formas de vida

*“Forms of life are the principle objects of ethical value.”*¹⁰⁶

Wittgenstein traça uma distinção ontológica importante entre os vivos e não vivos (“o conceito de ser vivo é indeterminado como o conceito de linguagem”). Na medida em que este tema tem largas consequências para diferentes áreas da filosofia, logicamente iremos abordar este conceito a partir da sua relação com o estético e o ético. Posto isto, neste jogo de linguagem, um ser vivo é algo que, de certa maneira, o olhar estético “sente” de uma forma totalmente diferente. Para ilustrar esta ideia, Friedland usa o exemplo de Kant:¹⁰⁷ um objecto inanimado como uma moeda não contém nenhuma propriedade que não está contida no nosso conceito do mesmo. Portanto, a existência física da moeda é irrelevante para as suas propriedades e os predicados que expressam essas propriedades. A sua essência está estaticamente delimitada pela sua identidade conceptual e o facto de existir no mundo não acrescenta nada ao seu atributo de ser moeda.¹⁰⁸ De certa maneira, a sua essência precede a existência. Porém, um objecto vivo excede o conceito que temos dele. Um objecto vivo necessariamente transforma-se dentro da sua existência espaço-temporal. É o resultado evolutivo de um desenvolvimento histórico contínuo.¹⁰⁹ Dessa forma, a sua existência precede a sua essência. Uma parte inanimada de um objecto vivo

¹⁰⁵ No presente ensaio não será possível levar o aprofundamento deste conceito ao nível que a sua complexidade exige. Por razões de economia de espaço e propósito teórico será seguida a interpretação mais abrangente proposta por Friedland.

¹⁰⁶ Friedland, *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* 2006 p. 91

¹⁰⁷ Friedland, *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* 2006, p. 97

¹⁰⁸ Friedland, *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* 2006, p. 97

¹⁰⁹ Friedland, *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value* 2006, p. 97-99

(literalmente ou metaforicamente) não pode, como objecto físico, ter qualquer valor ético, uma vez que este valor é o resultado de se tornar representativo de uma parte significativa de uma cultura viva. Por exemplo: quando o trabalho de um artista genial é finalmente reconhecido como tal, é a cultura que muda e não o trabalho em si próprio.¹¹⁰

As nossas experiências comuns de objectos vivos não são inferidas através de cálculo intelectual - são pré-teóricas. Cada forma de vida subsiste em relação a um dado comportamento contextual do qual temos uma sensibilidade instintiva imediata.¹¹¹ Aliado a isso, o carácter distinto de cada forma de vida desenvolve continuamente através da sua existência espaço-temporal e nunca está, em última instância, definida.¹¹² Friedland utiliza um exemplo da pintura.¹¹³ Imagine-se a perda de uma pintura impressionista. Este acontecimento não impacta o espaço lógico¹¹⁴ no qual a pintura obtém sentido e valor. Porém, já a destruição de qualquer forma de vida, literalmente ou metaforicamente falando, compromete a totalidade do mesmo espaço lógico. As formas de vida constituem e determinam, assim, o que consideramos mais valioso. Somos produtos de um *continuum* temporal populado por inúmeras formas de vida nas quais temos uma disposição natural para encontrar importância estética e ética. A riqueza ecológica e biológica deste planeta não é somente um reservatório de informação científica, mas também uma fonte perpétua de inspiração para o enriquecimento da linguagem, da arte, da cultura e da experiência humana em geral.

Metafísica do valor

Passemos à contemplação e ao valor, mas comece-se pelo princípio. Falar de metafísica do valor, é assumir que o valor é uma categoria metafísica que pertence ao mundo como qualquer outra.¹¹⁵ Em *Uma Conferência sobre Ética* e no *Tratado Lógico-Filosófico*, Wittgenstein explora conceitos que são fundamentais para a expressão de valor.

¹¹⁰ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 99

¹¹¹ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 100

¹¹² Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 100

¹¹³ “ (...) É no contexto das suas formas de vida que os homens apreciam, ou não, a arte.”

Crespo 2011, p. 281

¹¹⁴ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006. A fisionomia do símbolo é o que se pode chamar o seu espaço lógico. O espaço lógico de qualquer signo e símbolo é constituído por uma fisionomia que é necessariamente intrínseca. O olhar estético *sub specie aeternitatis* foca-se na intencionalidade intrínseca do objecto contemplado.

¹¹⁵ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 91

Conceitos de tal forma essenciais para o seu pensamento que não se alteram com a sua segunda fase. Pelo menos, tentar-se-á demonstrar isso aqui. Estes conceitos são: a contemplação *sub specie aeternitatis*, o tal olhar diferente do olhar científico e instrumental, e o *valor intrínseco absoluto*, o valor que é captado com este olhar e que é apreendido pela pertença a uma forma de vida comum. Distinto da codificação representacional, não é um processo de correspondência que permite captar este valor absoluto, mas sim a partilha de práticas comuns características da forma de vida a que se pertence. No artigo que vamos analisar, Friedland procura aprofundar e clarificar o pensamento de Wittgenstein relativamente à metafísica do valor com o intuito de demonstrar que são as formas de vida os principais determinantes de valor ético e estético.

Friedland começa por clarificar o que Wittgenstein chama de valor intrínseco absoluto para, a partir desta concepção, descrever o valor ético de um ponto de vista metafísico. Este valor é diferente do valor relativo ou instrumental de, por exemplo, investigações científicas. Caracteriza-se pelas suas qualidades intrínsecas e não pelos ganhos obtidos. Exemplos disso são, para citar o próprio Wittgenstein,¹¹⁶ “*o sentimento de maravilha com a existência do mundo*”, “*ver que a vida de um homem tem um grande valor*” ou “*sentir-se completamente seguro*”. Porém, estes exemplos não são descrições factuais. Quando alguém utiliza estes adjectivos com um significado puramente ético, eles deixam de representar um valor relativamente a um fim específico. Adjectivos que expressam valor ético prescrevem uma forma de ser que transcende qualquer descrição factual do mundo. Não é possível alguém maravilhar-se com a existência do mundo factualmente, uma vez que seria impossível imaginar a sua inexistência. Aqui chegamos à ideia, já analisada anteriormente, de que todas estas expressões de valor esbarram contra os limites da linguagem, sendo proposições *Unsinn*.¹¹⁷

Friedland prossegue a análise de proposições éticas. Para ele, estas são as mais restritivas uma vez que apelam a um comportamento ideal absoluto.¹¹⁸ O exemplo¹¹⁹ que Wittgenstein nos dá é bem claro: enquanto a minha má prestação como jogador de ténis

¹¹⁶ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, Estes são os exemplos citados por Friedland a partir da obra *Uma Conferência Sobre Ética*.

¹¹⁷ No quadro conceptual do *Tratado Logico-Filosófico*.

¹¹⁸ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 92

¹¹⁹ Wittgenstein, *Uma Conferência sobre Ética* 2015. p. 43

não incomoda ninguém a não ser eu próprio, se eu agir “como uma besta” é muito difícil que isso não cause desprezo por parte dos outros. Existe uma diferença fundamental.

Olhemos para outro ponto. Friedland interpreta as visões de Wittgenstein levando a um entendimento da apreensão do bom como sendo metafísica, uma vez que a explicação da frase “*a estrada absolutamente certa*”¹²⁰ representaria a “*estrada que qualquer pessoa iria escolher como necessidade lógica*.”¹²¹ Contudo, a concepção dessa estrada é, nas suas palavras, uma quimera: não existe nenhuma descrição absoluta do bom que possa ser predeterminada de forma satisfatória:

“Não podes guiar as pessoas para o que é bom; podes apenas guiá-las para um sítio ou para outro. O bom reside fora do espaço dos factos”.¹²²

Olhemos, então, para a morfologia da contemplação. Wittgenstein¹²³ afirma que a experiência do valor ético surge do olhar contemplativo¹²⁴ e não da observação científica,¹²⁵ sendo essencialmente constituída por uma profunda harmonia entre o indivíduo e o mundo – “*isso é o que significa ‘ser feliz.’*”¹²⁶ Enquanto a abordagem científica reside na percepção causal do mundo, i.e., medindo e prevendo fenómenos, a abordagem estética é caracterizada pela percepção do objecto como uma representação simbólica.¹²⁷ Ao contrário da observação científica, o olhar estético não se focaliza em nenhum aspecto, atributo ou função particular do objecto percebido. Está preocupada com os pontos imponderáveis que unem o objecto com o mundo visto *sub specie aeternitatis*, isto é, do ponto de vista da eternidade. Este não enxerga o objecto dentro de qualquer relação causal. É uma percepção *com* o tempo e não *dentro* dele.¹²⁸

Seguindo a análise de Friedland, cada coisa, animada ou inanimada, pode ser objecto do olhar estético.¹²⁹ O que é essencial é a rejeição da perspectiva empírica da descrição factual.¹³⁰ Isto não quer dizer que cada objecto de contemplação estética tem o mesmo

¹²⁰ Wittgenstein, Uma Conferência sobre Ética 2015, p. 49

¹²¹ Wittgenstein, Uma Conferência sobre Ética 2015, p. 51

¹²² Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 92

¹²³ Wittgenstein, Tratado Lógico-Filosófico 2015, §6.41, p. 138

¹²⁴ Crespo 2011, p. 220

¹²⁵ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 92

¹²⁶ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 92

¹²⁷ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 92

¹²⁸ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 93

¹²⁹ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 93

¹³⁰ Wittgenstein, Aulas e Conversas 2009, p. 41

valor, apenas que é a percepção *sub specie aeternitatis* que torna a atribuição de valor possível.¹³¹ Cada objecto ocupa um dado espaço lógico e é tão parte do mundo (metafísico e simbólico) como qualquer outro objecto de contemplação. A percepção *sub specie aeternitatis* é, então, uma perspectiva simultaneamente estética e metafísica.¹³² Todavia para perceber a sua função simbólica, temos de distinguir entre *intencionalidade intrínseca* e *intencionalidade derivada*. E, por isso mesmo, Friedland analisa o trabalho de John Searle. Este define intencionalidade como “a capacidade da mente (ou cérebro) de relacionar organismos com o mundo.”¹³³ Para o filósofo americano, como a mente-cérebro projecta intencionalidade em objectos que não são intrinsecamente intencionais é a questão filosófica que subjaz. Um sorriso, por exemplo, é intrinsecamente intencional uma vez que o seu sentido é constituído pela sua própria imagem.¹³⁴ Isto é, não é necessária qualquer referência a uma convenção ou a um sistema de regras para o interpretar.¹³⁵ O interesse de Searle reside em descobrir como a mente pré linguística consegue ir para além do domínio da intencionalidade intrínseca com vista a atribuir uma intencionalidade derivada que necessariamente funciona dentro de um sistema de regras. Porém, para Friedland, esta imagem da intencionalidade é também uma quimera, uma vez que parte do pressuposto que toda a intencionalidade derivada é uma representação mental de uma atribuição sintáctica¹³⁶. A expressão verbal da dor substitui o choro, não o descreve.¹³⁷ O erro de um representacionista como Searle, diz Friedland, é conceber a linguagem como algo determinado pela apreensão de definições específicas e não pelo comportamento geral. Este, no caso dos humanos, transforma-se gradualmente num comportamento linguístico através do qual se torna possível viver conceptualmente, incluindo a capacidade de agir dentro do domínio imaginário com a mesma ou maior importância que no domínio físico. “*Words are also deeds.*”¹³⁸ A aprendizagem de uma linguagem não é tanto a representação de convenções impostas, mas sim uma actualização do comportamento numa prática regular. Com o tempo, uma criança substitui o domínio

¹³¹ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006 “*This does not mean that each object object of aesthetic contemplation has the same value – only that its perception sub specie aeternitatis makes the attribution of value possible.*” P. 93

¹³² Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 94

¹³³ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 95

¹³⁴ Wittgenstein, Aulas e Conversas 2009, pp. 19-20

¹³⁵ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 96

¹³⁶ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, pp. 95-96

¹³⁷ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 96

¹³⁸ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, pp. 96-97

do mundo físico pelo domínio linguístico.¹³⁹ Quando reconhecemos uma palavra ou uma letra de um alfabeto de uma língua que dominamos, percebemos uma espécie de “cara” imbuída com uma certa fisionomia. Temos a experiência de uma intencionalidade que é inteiramente intrínseca. Consequentemente, a concepção representacionista da linguagem comum como algo constituído essencialmente de uma intencionalidade derivada é, para Friedland, completamente ilusória.

Após uma análise entre as duas concepções de intencionalidade, Friedland observa que a intencionalidade derivada não depende de nenhum mecanismo de codificação mental. É simplesmente um termo que denota o aspecto descritivo da linguagem. Os sentidos arbitrários que a linguagem é capaz de atribuir só são úteis em convenções puramente artificiais como o vocabulário científico e o código Morse. E mesmo estes exemplos baseiam-se no pano de fundo construído pelas intencionalidades intrínsecas da linguagem comum embebidas na nossa experiência linguística do mundo. Agora sabemos, diz Friedland, que o olhar estético diz respeito à intencionalidade intrínseca, uma vez que os seus conteúdos não são impostos por intermédio de nenhum método de representação. A imagem estética constitui o seu próprio sentido. Percepcionar medo, nojo, contentamento, felicidade ou serenidade é simplesmente percepcionar a sua própria imagem¹⁴⁰. Percepcionamo-la quando contemplamos um objecto pelo seu valor intrínseco e não pelo seu valor instrumental. Por isso mesmo, geralmente foca-se em organismos vivos ou representações de vida.

Espera-se ter-se conseguido ser fiel à análise que Friedland desenvolve. Mas como pode o seu trabalho ser útil para esta investigação? Por um lado, podemos colocar a contemplação *sub specie aeternitatis* como o ponto de partida. É este olhar que inicia o processo de expressão dos nossos juízos éticos e estéticos. É esta contemplação, que

¹³⁹ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006 “*Language is initially nothing more than a tool that serves to multiply our behavioural possibilities. At this stage, learning language is not so much a representation of imposed conventions as it is and actualization of behaviour eventually becoming internally practicable. The human species possesses the capacity to replace certain primordial reactions with verbal ones. These new reactions do not describe the old ones, but simply replace them often enough that it later becomes possible and useful to exercise a behaviour mentally, without having to engage with the external physical world. Over time, the child replaces its physical world with a linguistic one.*” p. 95

¹⁴⁰ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 96

distorce o mundo, que dá o primeiro passo para a valorização - é uma condição necessária do ético e do estético.

No artigo que vamos analisar a seguir vamos ver como Friedland vai interligar os dois conceitos estudados até aqui neste capítulo (formas de vida e contemplação estética) em defesa de uma visão *humanista* do valor.

Cegueira aspectual e semelhanças de família

O artigo que vai ser aqui analisado intitula-se *Wittgenstein and the Aesthetic's Robot Handicap* e aborda a especificidade da forma de vida humana no que toca ao processo de valorização ética e estética do mundo. A tese de Friedland é de que a pergunta sobre a possibilidade de uma inteligência artificial desenvolver sensibilidade estética, não é, ao contrário do que alguns filósofos pensam, uma questão empírica com a resposta em aberto. Para o filósofo trata-se de uma pergunta metafísica para a qual a resposta é um não *a priori*.¹⁴¹ A relevância deste artigo para o presente ensaio é clara: olhar de forma mais atenta para o processo de contemplação estética dos humanos que não pode ser subsumido a uma descrição dos fenómenos físicos que o compõem. Há uma rejeição da posição fisicalista de que é possível reduzir os fenómenos mentais a fenómenos físicos, reproduzindo-os numa “máquina”. Vou passar a apresentar os seus argumentos.

Friedland começa por nos falar do jogo de xadrez entre Gary Kasparov, o melhor jogador da modalidade de sempre, com o *Big Blue*, um supercomputador cuja velocidade de processamento de antecipação de jogadas ronda os 2 milhões por segundo. Este supercomputador bateu Kasparov numa partida e o jogador confessou que nalguns momentos a máquina parecia estar a “pensar” e que se assemelhava a uma inteligência alienígena. Para Friedland nada disto é surpresa, a começar pela vitória do Big Blue. Isto porque o xadrez é composto por duas vertentes: uma mecânica, puramente matemática e computacional, e outra desportiva e estética¹⁴² Tendo em conta a capacidade de processamento de jogadas do supercomputador, não parece estranho que tenha batido Kasparov, dominando-o por completo dada a sua capacidade computacional. Contudo, apesar de este método poder ser eficaz como fim para ganhar o jogo, continua a não ser capaz de captar o lado desportivo. Esta dimensão do xadrez envolve audácia, coragem,

¹⁴¹ Friedland, *Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap* 2005, p. 178

¹⁴² Friedland, *Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap* 2005, pp. 177-178

risco, tensão, isto é, faz parte da dimensão psicológica e emocional da tática usada. Mas utilizar tais estratégias para bater o supercomputador não surtem efeito, pois não é capaz de captar o interesse de jogadas desse tipo. Logo, não pode fazer *bluff*.¹⁴³ Torna-se então possível distinguir entre duas formas de jogar xadrez: uma, computacional, *realizada* de forma puramente mecânica; e outra desportiva, *jogada* afectivamente.¹⁴⁴

Segundo Friedland, a capacidade de computadores executarem processos e práticas complexas só se relevou em domínios onde a conexão entre regras e objectivos está rigorosamente definida. O que lhes escapa são os contextos vagos encontrados na linguagem comum. Este é o fenómeno que Wittgenstein chama de *cegueira aspectual*.¹⁴⁵ Acontece quando alguém não capta o significado metafórico de uma palavra ou como diz Friedland “*as when missing a pun.*”¹⁴⁶ O “cego” aspectual é aquele que não apreende imediatamente o uso modificado de um termo ou frase num dado contexto.

Friedland recorda que a nossa percepção imediata da fisionomia de uma expressão se dá através das *parecenças de família* e não através do reconhecimento de um traço essencial. Um investigador de inteligências artificiais poderia defender que os aspectos fisionómicos que percebemos não passam de conjuntos de adaptações cognitivas, ou novos usos reconhecidos por sucessivas correções de cegueira inicial. Se seguirmos este pensamento, somos obrigados a assumir que seríamos “autistas muito bons”, catalogando continuamente novos casos nas nossas bibliotecas mentais. Mas uma análise cuidadosa da experiência de semelhança de família mostra como a nossa apreensão da fisionomia dá-se imediatamente, sem qualquer fase de cegueira inicial.¹⁴⁷ Quando observamos uma fotografia de família, muitas vezes temos uma impressão imediata de semelhança entre todos os membros presentes na fotografia. Porém, é extremamente raro encontrar um traço essencial comum a todos os membros. Esta é a razão por que computadores têm grande dificuldade em reconhecer tais semelhanças. São apenas capazes de unificar as imagens artificialmente considerando-os um conjunto de objectos cujos conteúdos não partilham nenhum traço distintivo para além de serem membros desse conjunto.¹⁴⁸ Apesar de não se poder encontrar uma semelhança essencial partilhada entre todos os membros,

¹⁴³ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, p. 178

¹⁴⁴ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, p. 178

¹⁴⁵ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, pp. 179-180

¹⁴⁶ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, p. 180

¹⁴⁷ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, p. 181

¹⁴⁸ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006, p. 181

todos partilham semelhanças intermédias entre si. Isto pode ser verificado comparando um a um, contudo não existe número limite *a priori* para as nuances e semelhanças. Na nossa vida quotidiana, não comparamos todos os casos intermédios de uma família inteira para obter uma impressão fisionómica do grupo como um todo – para isso seria necessário examinar as semelhanças entre todos os membros. Quando reconhecemos alguém como pertencente a uma família, fazemo-lo automaticamente:

*“‘Oh! I clearly see that this boy is a Kennedy’. And this of course would not necessarily imply that the boy in question shares any single feature of group of features with every member of the Kennedy family.”*¹⁴⁹

Este é o funcionamento de todas as semelhanças de família. Pegando no exemplo de Donald Foster (um linguista conceituado e reconhecido por ter desenvolvido um programa de computador que o ajuda a reconhecer o estilo de escrita de qualquer autor), Friedland continua a sua crítica sobre a possibilidade de uma I.A. desenvolver sensibilidade estética como um humano. Assumindo como certa a ideia de que cada um de nós tem um determinado estilo de escrita (da mesma forma como temos um de pintar ou desenhar), qual seria então a metodologia seguida por um computador para esta tarefa sem a ajuda de um humano? Atentemos ao seu exemplo: para reconhecer, por exemplo, traços familiares em diversas caras, começaria por medir as expressões faciais e cobri-las com uma grelha, de forma a poder comparar a imagem em cada quadrado entre caras (quadrado A-1 da primeira fotografia com o quadrado A-1 da segunda e por aí em diante). Da mesma maneira para a atribuição textual, o computador irá comparar a estrutura gramática com a frequência que uma palavra é usada da mesma forma, com o objectivo de determinar os hábitos estilísticos do autor em causa. A principal dificuldade para o computador irá ser compreender quando deve deixar um conceito variar no seu sentido. Cada dado não será necessariamente generalizável e o computador não terá forma de saber até quando deve aplicar essa regra. A tarefa que aqui é exigida é uma distinção entre conteúdo e forma. Seguindo os termos de Wittgenstein, os seres humanos apreendem imediatamente a “atmosfera” e a “fisionomia” do sentido sem necessitarem de comparar com todo o seu conhecimento. O nosso sucesso deriva da *projectão* que a nossa psicologia colectiva exerce – aquilo a que chamamos intencionalidade. Cada objecto carregado de sentido, seja ele expressivo, simbólico, denominativo, é percebido de

¹⁴⁹ Friedland, Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap 2005, p. 181

uma certa *maneira*. Por exemplo, diz Friedland, é completamente impossível não *lermos* os símbolos neste texto dado a nossa instrução e o nosso conhecimento do alfabeto. A simples leitura de uma letra transmite uma dada qualidade intencional que podemos chamar da sua *vida*. Tente-se imaginar uma cara humana real sem expressão nenhuma – é impossível. Isto porque cada expressão transmite um sem número de capacidades emocionais: “*For even a face without expression still communicates some sort of content*”. Cada cara possui uma vida estética diferente, uma vez que a cada percepção fisionómica pertence uma atmosfera intencional. Todos nós projectamos uma atmosfera intencional nos membros de uma família (usando o exemplo atrás citado), atribuindo a cada um deles uma panóplia de características e *nuances* evolutivos e personalizados. Apesar de tais julgamentos serem colectivos, cada um de nós invariavelmente projecta uma atmosfera intencional característica do seu universo psicológico.

Voltemo-nos de novo para o computador. Sem a capacidade de projecção intencional, o handicap deste robot seria dominar a linguagem comum por meio de traços convencionais. O que é implausível não é que consiga atribuir um texto a um determinado escritor através da análise do seu estilo literário pessoal, mas sim que consiga captar os diferentes sentidos metafóricos entre textos perfeitamente correctos do ponto de vista formal. Ser-lhe-ia impossível distinguir entre coerência e incoerência metafórica. Estas são questões que não é capaz de resolver pois tratam do *conteúdo*, o *sentido*, de um texto e não da sua *forma*. Friedland toma o exemplo do Quarto Chinês de Searle:¹⁵⁰ se alguém fluente em chinês lesse os cartões à medida que eles eram passados entre os dois indivíduos, observando uma troca perfeitamente coerente, poderíamos dizer que estas pessoas estavam a *conversar*? A resposta é obviamente que não, pois estas duas pessoas eram completamente ignorantes sobre o significado dos signos que estavam a usar.

¹⁵⁰ Friedland, Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value 2006 “*Searle’s infamous ‘Chinese room’ thought experiment in fact perfectly illustrates this distinction between form and content. He uses it to liken the computational paradigm to a situation in which a person is forced to manipulate strange symbols (say, Chinese) according to precise rules. This poor soul is hence in a ‘Chinese room’, all the while receiving cards, one by one, each bearing a different symbol. Every time a card is presented, this person must find the given symbol in a chart and copy the symbol corresponding to it onto another blank card. At which point, the new card must be passed back through the slot from which the first appeared. This procedure could continue indefinitely between two people, following such orders. But would it consist of a conversation? That is to say, if someone fluent in Chinese read the cards as they passed between the two captives, observing a perfectly coherent exchange, could we agree that it would qualify as a real conversation? The answer is obviously ‘no’, for those two people would be completely ignorant of the significance of the signs they manipulated.*” P. 186

Apenas se poderia afirmar que estes dominavam a parte escrita da língua, sem qualquer conteúdo. Investigadores de I.A. diriam que este dado é trivial uma vez que o objectivo destes supercomputadores é *imitar* o processo humano de cognição, não *replicá-lo*. Mas veremos se mesmo isso é possível.

Friedland olha para o “jogo de imitação” desenvolvido pelo matemático Alan Turing, cujo objectivo é um computador imitar respostas humanas a um ponto em que nenhum interlocutor humano é capaz de distinguir entre uma máquina e uma pessoa. O resultado desejado do programador é imitar um homem ou mulher suficientemente bem para que um interrogador humano seja enganado pelo computador as mesmas vezes que é enganado por um humano. O computador tem que encontrar a sua maneira de obter o resultado desejado dado os dados à disposição, desenvolvendo os seus algoritmos transformativos. Desta forma, o modelo evita a necessidade de programar ordens estritas e preserva a natureza dinâmica da regra. Esta ambição teórica tem o nome de “conexionismo” – deixa o computador desenvolver as suas próprias conexões a partir dos dados de *input* e *output*. Estes exercícios, porém, resultam uma vez que existe um *objectivo* preciso. O sucesso do sistema conexionista é completamente contingente sobre a possibilidade de atribuir um objectivo suficientemente determinado ao jogo de linguagem. Se o estilo linguístico pode ser inteiramente deduzido da forma gramatical, não há nenhum motivo para que a aptidão para a atribuição do sistema conexionista não fique comprometida no que diz respeito ao conteúdo, dada a sua “*interpretive clumsiness*”. E sem acesso ao conteúdo, não será capaz de julgar se um trabalho é “bom” ou “mau”. Não será capaz de analisar a coerência, literal ou metafórica, das frases gramaticais. O que impede o computador de dominar a linguagem é o facto de nem todos os actos ilocucionários serem constituídos de objectivos determinados (*outputs*). Mais, mesmo quando esses actos procuram produzir um efeito significativo (descritivo, expressivo, metafórico, etc.), essas intenções não são deduzíveis a partir da análise da frase – o *input* não é especificado.

Em suma, a tese de Friedland é de que o *handicap* estético do robot reside na ausência de uma vida *afectiva*, característica essencial da forma de vida humana. É isso que nos permite dar sentido a relações de motivo e intenção altamente contextuais. O que está em causa é a capacidade humana de reconhecer, sentir e partilhar emoções. É esta sensibilidade que, ao ter em conta todas as considerações extralinguísticas, nos permite compreender um vasto espectro de enunciados comuns. Para distinguir usos diferentes

das mesmas palavras, usamos a compaixão e a sensibilidade pelos outros membros da nossa comunidade. Por consequência, um computador não emotivo não será capaz de distinguir entre enunciados descritivos ou expressivos. A sua ignorância não lhe permite, por exemplo, captar o conteúdo afectivo, dinâmico, complexo da identidade de género que estaria em causa no teste de Turing. O mesmo com uma obra literária: terá inexoravelmente que passar por um período de cegueira que o levará ao erro necessário para a adaptação, enquanto um interlocutor humano irá ajustar os seus juízos estéticos e linguísticos sem necessitar de recorrer a um método de tentativa-erro. A chave reside numa diferença ontológica essencial entre a vida e a sua imitação.

Os juízos

“As palavras que empregamos são mais parecidas com ‘certo’ ou ‘correcto’ (tais como estas palavras são usadas no discurso corrente) do que com ‘belo’ ou ‘lindo’.”¹⁵¹

Wittgenstein apresenta uma interpretação do juízo estético como um juízo que vai ao encontro das normas de uma cultura – umas vezes por cumprirem regras bem definidas, outras por serem um espelho do espírito de um tempo particular. Na obra onde o filósofo se debruça de forma mais sistemática sobre estes assuntos, intitulado *Notas sobre Estética*, a expressão do estético é olhada sob diferentes perspectivas.¹⁵² Olha-se para a música, para a arquitetura, para a moda e dos diferentes olhares, retiramos sempre um ponto relevante: a *conformidade com um critério*. À semelhança do critério de Kripke, aqui a possibilidade para a correcção por terceiros é um elemento fundamental para se poder analisar o cumprimento, ou não, de uma norma. Expandindo agora um pouco a nossa análise, atentemos ao que nos diz Nuno Crespo na sua análise sobre o tema aqui abordado:

“O juízo estético deixa de corresponder exclusivamente à afirmação ‘isto é belo’ e passa a designar um certo tipo de comportamento e expressão que aquele que tem critério, ou seja, aquele que sabe distinguir entre o certo e o errado, o bom e o mau, possui.”¹⁵³

E o que é saber “distinguir entre o certo e o errado”? É estar inserido numa cultura, numa forma de vida. É ser-se admitido no jogo de linguagem da expressão estética, como

¹⁵¹ Wittgenstein, *Aulas e Conversas* 2009, §8, p. 18

¹⁵² Wittgenstein fala da diferença dos juízos em arquitetura, música ou poesia.

¹⁵³ Crespo 2011, p. 291

participante e como juiz.¹⁵⁴ À semelhança do que foi dito acerca das proposições do senso comum, existem regras tácitas que são aceites por todos como base para o juízo ser válido – para o juízo ter *sentido*. A pertença a uma forma de vida é crucial para a aprendizagem dos instrumentos linguísticos que expressam o estético, uma vez que é necessário existir uma concordância base entre todos os membros para existir, por um lado, o pano de fundo que orienta a apreciação e o próprio objecto de contemplação (o que torna um objecto num objecto “digno” de contemplação) e, por outro, correcção relativamente aos juízos, à forma da própria expressão:

*“A necessidade do conhecimento das regras está no saber orientar-se na experiência que é, por exemplo, a audição de uma música ou a leitura de um poema: a que pormenores prestar atenção, detectar certas passagens, saber a que correspondem certos sinais auditivos ou gráficos, etc.”*¹⁵⁵

*“Trata-se da possibilidade de poder, a partir da utilização que alguém faz de certas palavras ou símbolos, reconhecer-se a regra, ou regras, utilizadas nessa praxis linguística.”*¹⁵⁶

Ao estar munido das regras de uma comunidade que determinam a estrutura do jogo de linguagem da expressão estética, é-se admitido como um participante válido deste jogo. Está-se agora nas condições de poder ser julgado como um “bom” ou “mau” apreciador de música (por exemplo); isto é, parte-se do pressuposto que também se sustenta nas mesmas regras base. É necessário, então, que haja uma percepção entre os intervenientes de que as normas são as mesmas, que a estrutura do sistema é a mesma e que, por isso, vai ser possível trocarem-se juízos e argumentos. A possibilidade de comunicação é dada pelo acordo quanto ao pano de fundo. Ao contrário da linguagem científica em que existe uma codificação do significado, a compreensão de uma expressão estética depende do hábito e da adestração, não simuláveis através de uma computação dos padrões de comportamento. Da mesma forma, o reconhecimento entre participantes também não é dado por uma referência a regras chave específicas ou a um número exacto de observações correctas, mas sim captando o sistema de normas *indirectamente*, através da

¹⁵⁴ Aqui talvez poderíamos falar de *grau*: um especialista sabe apreciar uma pintura (é alguém que tem comportamentos e expressões que nos fazem saber que é um especialista), contudo um leigo pode na mesma ser capaz de a apreciar, ainda que com menos profundidade.

¹⁵⁵ Crespo 2011, p. 293

¹⁵⁶ Crespo 2011, p. 294

partilha de uma maneira de pensar semelhante resultante do compromisso com as mesmas regras de fundo e a convivência afectiva em comunidade:

*“No caso da expressão por meio da linguagem o juízo é aquilo em que as pessoas concordam, ou seja, a comunicabilidade não acontece através da uniformização de definições e regras, mas por numa determinada comunidade humana as pessoas concordarem que uma certa palavra se ajusta a uma determinada situação: que essas palavras ou expressões correspondem e significam uma configuração de objectos, certos comportamentos humanos, etc.”*¹⁵⁷

*“No contexto desta compreensão do juízo estético não é a sua expressão que causa problema, mas impõe-se descrever o emprego da expressão estética e do comportamento que a acompanha. A questão é a da possibilidade em descrever e identificar as regras e a técnica de que depende o juízo estético.”*¹⁵⁸

Serão, então, estas regras e normas descritíveis na sua totalidade? De acordo com Wittgenstein, não. Existe um excesso que foge a toda e qualquer descrição objectiva das normas de representação de uma forma de vida. Sendo esta a razão por que seria impossível ensinar as formas de expressão próprias de uma cultura sem existir uma integração na mesma, uma partilha de uma forma de viver e ver o mundo, como vimos no caso anterior da possibilidade da apreciação estética por inteligências artificiais. Ou mesmo no caso até de uma criança: Kripke nota a irrelevância de ensinar a uma criança a terminologia de uma experiência de interacção social que ela não viveu ou que ainda não entrou em contacto, dado que essa lacuna não a permite enxergar o sentido das expressões que aprendeu.¹⁵⁹

*“O paradoxo reside na possibilidade de distinguir entre o modo correcto do incorrecto, o bom do mau, sendo no entanto impossível indicar a regra precisa que se aplica para realizar essa distinção e mesmo no caso em que é possível formulá-la, a sua aplicação coloca dúvidas e problemas.”*¹⁶⁰

¹⁵⁷ Crespo 2011, p. 287

¹⁵⁸ Crespo 2011, p. 291

¹⁵⁹ Terá a criança, então, *aprendido* as expressões? Uma questão interessante que poderia ser aprofundada noutra ocasião.

¹⁶⁰ Crespo 2011, p. 294

“No caso da estética (...) sabe[-se] distinguir entre o certo e o errado, mas não se consegue fixar determinantemente, com necessidade lógica (...) a regra que se aplica para fazer tal juízo.”¹⁶¹

Chegamos, portanto, a três pontos importantes na nossa análise dos juízos éticos e estéticos: 1) um juízo é, essencialmente, um uso *correcto* da linguagem; 2) este juízo é determinado em todo o seu processo por regras que são apreendidas pela pertença a uma forma de vida, com maior ou menor grau de especificidade cultural; 3) estas regras são impassíveis de serem descritas e definidas objectivamente, apesar de serem necessárias para estruturar o jogo de linguagem.

Termino este capítulo com uma citação de Wittgenstein:

“Se não tivesse aprendido as regras, não seria capaz de formular o juízo estético.”¹⁶²

¹⁶¹ Crespo 2011, p. 294

¹⁶² Wittgenstein, Aulas e Conversas 2009, p. 22

Capítulo V: O Silêncio

Chegamos ao momento determinante deste ensaio. Neste último capítulo vai ser proposta a tese que procura responder à questão de partida. A divisão em três secções permite desenvolver melhor a linha de raciocínio aqui empreendida: o mundo contemplado do ponto de vista da eternidade surge como primeiro momento, seguido das conclusões sobre a sua expressão e comportamento, reservando a terceira e última secção para a formulação da resposta, a apresentação do processo de valorização ética e estética do mundo.

A contemplação *sub specie aeternitatis*

“O modo de investigar/descrever uma questão em estética ser idêntico ao modo como se investiga/descreve um problema filosófico: presta-se atenção às mesmas coisas, em ambos os casos é impossível estabelecer relações de causalidade, é necessário construir ou conquistar uma visão sinóptica, etc.”¹⁶³

O processo de valorização ética e estética inicia-se, então, com o mundo contemplado a partir do ponto de vista da eternidade. Este caracteriza-se pela deslocação do olhar instrumental das propriedades empíricas para a contemplação do objecto pelo seu valor absoluto, fixando-o ao lado do espaço e do tempo, desligado da sua relação causal com os outros factos, captando a sua intencionalidade intrínseca. Na visão *tractariana*, quem olha não é, também, nem o sujeito empírico, nem o sujeito cartesiano, mas o sujeito metafísico que habita no limite do mundo. Este penetra os factos, projetando sobre o objecto contemplado as normas de representação da forma de vida a que pertence. Mas mesmo com a dissolução deste sujeito metafísico nas *Investigações*, este olhar “especial” é algo que atravessa o pensamento de Wittgenstein. Vamos aprofundar este ponto.

Este é o olhar que tenta alcançar o valor absoluto, recorrendo às normas de representação da forma de vida a que se pertence como mediadoras para a sua conceptualização. Isto é, o valor absoluto chega até nós na sua dimensão conceptual por via destas normas, determinando o objecto contemplado e as categorias. O valor nunca chega a ser “*fully grasped*”¹⁶⁴, nunca esgotado no seu todo absoluto, sendo as regras e convenções quem constroem a base para a contemplação ter lugar. A nossa pertença a uma comunidade permite o desenvolvimento conceptual da fisionomia captada e esta conceptualização é

¹⁶³ Crespo 2011, p. 339

¹⁶⁴ Venturinha, *Beyond the World, Beyond Significant Language* 2007, p. 390

elaborada através da linguagem, dependendo das regras e proposições do senso comum para a sustentação e formulação do próprio sistema, para a atribuição de sentido ao jogo de linguagem, por um lado e, por outro, dependendo da vida afectiva característica da forma de vida humana. Uma vez que o próprio processo de valorização só está cumprido quando existe uma expressão, linguística ou não, olhemos então para esse segundo momento.

Expressão e Comportamento

*“A vagueza e incompletude reside nos nossos meios expressivos e representativos, por isso é tão difícil ver o que está mesmo à frente dos olhos e as palavras parecem, como no caso da arte, faltar para dizer o que mais importa.”*¹⁶⁵

Já vimos como a pertença a uma comunidade determina a forma da expressão do juízo ético e estético. Por outras palavras: é a praxis de uma cultura que determina as regras deste jogo de linguagem. A expressão do ético e do estético é uma actividade que se sustenta em regras, tal como qualquer outra prática cultural. Somos todos juízes e legisladores, é a prática comum, o critério partilhado, que determina se um juízo deste tipo está *correcto* (conforme as regras) ou não - as normas pairam no ar, suspensas umas às outras. Porem, tal como o próprio valor absoluto, estas regras não são passíveis de serem descritas via um discurso representacional. A nossa apreensão das regras para a expressão é afectiva, intuitiva, baseando-se na assimilação das proposições do senso comum com as práticas sociais específicas da nossa comunidade. É a vida particular de uma forma de vida. É a expressão partilhada, regulada, contínua que unifica todos os fenómenos, objectos, comportamentos, numa prática com *sentido*. Esta só pode ser enxergada e compreendida quando existe uma pertença e integração, exigindo a partilha das “ferramentas” (como a linguagem) em situações semelhantes como meio para a adestração e compreensão. A expressão do ético e do estético segue estas regras, revelando-se na sua forma e no seu cumprimento. Esta engloba a gramática das palavras em toda a sua ambiguidade, liquidez, mutação, indefinição, sustentada nas diferentes regras da linguagem bem como a complexa estrutura de comportamentos e normas não-objectificáveis extralinguísticos que estabelecem a *morfo* da praxis. A expressão do valor não se dá, por isso, directamente. É antes um silêncio ensurdecador que paira no pano de

¹⁶⁵ Crespo 2011, p. 340

fundo, *mostrando-se*. Compreendemos estes juízos e expressões pela nossa sensibilidade, captando as *nuances* que dão sentido a estes jogos de linguagem, e não por um processo de codificação ou correspondência. Tal como no caso do casaco de Wittgenstein,¹⁶⁶ aquilo que nos faz compreender os juízos estéticos e éticos uns dos outros não é o conteúdo das proposições que alegadamente transmitem o valor, mas sim as regras tácitas da nossa comunidade, compreendidas e reconhecidas por todos os membros, que garantem sentido para a enunciação dessas proposições. E estas condições para o contexto de enunciação são indescritíveis, podendo apenas ser apontadas.

O Processo

O processo de valorização ética e estética do mundo inicia-se, então, com uma mudança na maneira de olhar. A contemplação do objecto deixa de ser o olhar instrumental do quotidiano ou das ciências. Esta é uma contemplação sob o ponto de vista da eternidade, deformadora do mundo. O objecto de contemplação pode ser um qualquer objecto, mas esta intencionalidade projeta o próprio valor absoluto transformando-o. Porém, esta atribuição de valor está dependente da nossa pertença a uma forma de vida por dois motivos: por um lado, só faz sentido ser expressa por estarmos integrados numa comunidade, com práticas e valores próprios; por outro, são as coordenadas partilhadas que determinam a forma de expressão do ético e do estético, regulando-as de acordo com o nosso contexto. A forma de vida é o determinante do seu sentido e da sua forma. O nosso acesso é mediado pelo contexto em que estamos inseridos – chegamos ao valor absoluto a partir de uma *perspectiva* e, de forma indirecta, *gesticulamos* para o valor.

As regras para a sua expressão são-nos fornecidas pela pertença a uma forma de vida com práticas comuns e partilhadas. A expressão dos nossos juízos é moldada pelas regras e normas de representação dos jogos de linguagem que constituem estas práticas. E estes são jogos de linguagem como os demais, sustentados em regras construídas publicamente. A atribuição de valor só se cumpre quando existe esta expressão, quando o jogo é *jogado*, seguindo as normas e categorias acordadas entre os membros da comunidade. Nem a

¹⁶⁶ Exemplo em *Aulas e Conversas* sobre como a expressão de um juízo estético pode nunca envolver a enunciação linguística de expressões como “é lindo” ou “é bonito”, mas simplesmente uma prática regular e compreendida pelos indivíduos admitidos como participantes (e juízes) nesse jogo de linguagem, como expressão de uma apreciação estética que pode nunca envolver qualquer adjectivo estético.

nossa apreensão, nem a nossa expressão, são, por isso, codificações de significados ou descrições ostensivas. Precisamente, como foi referido anteriormente, é através da nossa sensibilidade afectiva que captamos as *nuances* contextuais que nos permitem perceber e ser percebidos, sendo o conteúdo das nossas proposições um veículo que nada contém acerca dos princípios valorativos que guiam os nossos juízos. Essa comunicação, a do valor, é feita indirectamente pela forma como as regras o revelam ao se constituírem de uma dada maneira.

Conclusões

Com o sujeito cartesiano derrotado pelo caminho, apresentado o argumento da linguagem como uma prática partilhada regulada e elaborada a análise da contemplação do ponto de vista da eternidade, podemos tentar formular a tese principal deste ensaio e a resposta à questão de partida. Veremos, então, como se dá ao processo de valorização ética e estética do mundo a partir do pensamento de Ludwig Wittgenstein.

É a nossa pertença a uma forma de vida que nos permite construir a nossa consciência através da linguagem, conceptualizando-a. Dependemos, em última instância, do Outro para a nossa própria identificação. Mais: não temos qualquer autoridade introspectiva sobre nós ou sobre o conteúdo da nossa consciência, uma vez que o próprio processo de reflexão e aprendizagem é elaborado através da linguagem pública. A partir daqui, olhe-se para o ético e o estético e a sua expressão linguística. Estes jogos de linguagem são jogos metafóricos. As palavras não referem objectos no mundo e, os seus símiles, quando deixados cair, revelam o nada que os subjaz. Mas como é que, então, transmitimos, expressamos este valor? Como é que nos fazemos entender quanto aos nossos juízos éticos e estéticos? Esta expressão é indirecta, realizada *através* das regras que sustentam a prática da própria linguagem, deixando-se mostrar pela praxis dos nossos juízos. É a estrutura de como se diz que determina o sentido do que está a ser dito. É esta estrutura “invisível” que, dando sentido a um uso particular das palavras, transmite o valor absoluto captado pela contemplação *sub specie aeternitatis*. Mas esta estrutura não pode ser descrita. Ela pode ser simplesmente *apontada* (“*gestured at*”). Expressamos o nosso valor não pelas metáforas que usamos, mas pelo que transmitimos ao formular as metáforas de uma dada maneira, isto é, de forma a terem sentido de acordo com a nossa prática em comunidade, de forma a estarem *de acordo com as regras*. É este processo de conformidade com as normas que transmite o conteúdo da nossa contemplação. Uma expressão do ético ou do estético *só o é* por cumprir determinadas convenções e, por isso mesmo, o seu sentido é transmitido pela forma como é regulada e não pelo conteúdo que apresenta.

Concluindo e recapitulando o argumento central deste ensaio: o valor absoluto, o ético e o estético que distorcem o mundo, emergem da contemplação do ponto de vista da eternidade - a contemplação fora da causalidade. Ao mesmo tempo, são as normas e regras da forma de vida a que pertencemos que *regulam* a morfologia deste olhar e *orientam* para o objecto a ser contemplado. E são também estas normas que efectivamente

revelam o valor que os nossos juízos tentam transmitir. Continuamente, e inevitavelmente, chocamos com as barreiras da nossa linguagem: o que queremos expressar, não vamos deixar de o querer expressar, sendo o valor absoluto (e a sua expressão) uma condição *sine qua non* da forma de vida humana; porém, este nunca poderá ser expresso via um discurso descritivo. Não podemos descrever o valor, podemos apenas expressar *indirectamente* a valorização do mundo através das regras dos jogos de linguagem que usamos. O valor revela-se no pano de fundo, esse é o seu Silêncio.

Bibliografia

- Branco, Maria João Mayer. "Questioning Introspection: Nietzsche and Wittgenstein on 'The peculiar grammar of the word 'I'.'" Em *Nietzsche and the problem of Subjectivity*, de João Constâncio, Maria João Mayer Branco e Bartholomew Ryan, 454-486. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Cahill, Kevin. "Tractarian Ethics." Em *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, de Hans Sluga e David G. Stern, 96 - 126. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Constâncio, João, Bartholomew Ryan, e Maria João Branco. *Nietzsche and the problem of Subjectivity*. De Gruyter, 2015.
- Crespo, Nuno. *Wittgenstein e a Estética*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2011.
- Friedland, Julian. "Wittgenstein and the Aesthetic Robot's handicap." *Philosophical Investigations*, 2005.
- Friedland, Julian. "Wittgenstein and the challenge of Global Ethics." Em *Humanistic Ethics in the Age of Globality*, de Claus Dierksmaier, Wolfgang Amman, Ernst von Klimakowitz, Heiko Spitzcek e Michael Pirson. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Friedland, Julian. "Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value." *Ethic@*, 2006.
- Glock, Hans-Johann. "Necessity and Normativity." Em *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, de Hans Sluga e David G. Stern, 180 - 209. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Malden: Blackwell Publishing, 2004 .
- Miguens, Sofia. "Onde nos leva Wittgenstein em Filosofia? As respostas de Cora Diamond e Elizabeth Anscombe." s.d.: 16-43.
- Miranda, Sérgio. "Introdução." Em *Da Certeza*, de Ludwig Wittgenstein, 9-97. Lisboa: Edições 70, 1990.

- Sluga, Hans. “Introduction: Ludwig Wittgenstein: The Man, the Life, and the Work.” Em *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, de Hans Sluga e David G. Stern, 1-27. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Stroud, Barry. “Mind, Meaning and Practice.” Em *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, de Hans Sluga e David G. Stern, 281-304. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Tunhas, Paulo. “Entre o enigma e a banalidade: a dialéctica aspectual de Wittgenstein e a questão «O que é pensar?».” Em *O Pensamento e os seus Objectos*, de Paulo Tunhas, 335-385. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, s.d.
- Venturinha, Nuno. “Beyond the World, Beyond Significant Language.” *Heidegger-Wittgenstein Workshop*. Lampeter: University of Wales, 2007. 387-399.
- . *Lógica, Ética, Gramática - Wittgenstein e o método da Filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2010.
- Wittgenstein, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- . *Aulas e Conversas*. Lisboa: Edições Cotovia, 2009.
- . *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- . *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- . *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- . *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- . *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- . *Livro Azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- . *Tratado Lógico-Filosófico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- . *Uma Conferência sobre Ética*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.